Storia delle storie del femminismo

di

Cinzia Arruzza e Lidia Cirillo

Postfazione di

Tatiana Montella

Indice

Presentazione

Questo numero speciale dei *Quaderni Viola* risponde a una richiesta di ragazze che da poco tempo hanno preso con sé stesse l'impegno di dirsi femministe e che sono state tra le organizzatrici della grande manifestazione contro la violenza sulle donne del 26 novembre 2016. La richiesta riflette il desiderio politicamente sano di conoscere la vicenda a cui hanno deciso di partecipare e di individuare il luogo storico in cui si uniscono a una lunga marcia, non ancora terminata ma che ha già molta strada alle spalle.

Il *Quaderno* non mantiene la promessa del titolo. Un'autentica "storia delle storie" richiederebbe ben altro spazio e un più numeroso gruppo di lavoro, ma i saggi che lo costituiscono possono aiutare a orientarsi in una storia contraddittoria e in cui capita troppo spesso di perdersi.

Lidia Cirillo ha scritto l'introduzione e i primi 5 punti di *Per una storia delle storie del femminismo* di questo volume. Cinzia Arruzza è autrice dei punti 6, 7 e 8 e delle conclusioni. La postfazione è invece di Tatiana Montella, tra le protagoniste del recente movimento *Non una di meno*.

Le autrici raccomandano caldamente di non considerare questo testo un saggio di storiografia militante ma un testo politico fondato sulla convinzione che ogni discorso, fuori dal contesto in cui è situato, perde senso e valore. Che cosa significa "uguaglianza"? Dipende se a parlarne è l'abbé Grégoire, Olympe de Gouges o Napoleone. Ovviamente per costruire

la parte storica è stato necessario servirsi di opere di autentica storiografia, che sono tra le cose migliori prodotte dal femminismo in Italia.

Il titolo di questo numero dei *Quaderni Viola* usa un singolare che molte ritengono improprio. Che i femminismi siano invece numerosi, non omologabili e non di rado in conflitto è cosa già detta e ridetta più volte. Tuttavia l'unicità del comune punto di riferimento (le donne) obbliga a usare all'occorrenza anche il singolare. Il femminismo è l'insieme dei femminismi esistiti, esistenti e possibili il cui obiettivo è rendere migliore e più libera la vita delle donne. È il prodotto di dinamiche che si sono realizzate più volte nel tempo e quasi in ogni parte del mondo. È una storia che, con linguaggi e pratiche diverse, ha rimesso in discussione sempre lo stesso rapporto di potere e ha girato sempre intorno agli stessi problemi, senza per questo restare ferma ma andando avanti con un movimento a spirale.

Introduzione

Il femminismo e la dialettica tra passato e presente

Siamo forti e siamo nei guai: non c'è contraddizione

La mobilitazione del 26 novembre si è aggiunta a una serie di altre avvenute di recente: in India, in Argentina, in Messico e in altri paesi dell'America latina contro la violenza; in Spagna, in Irlanda, in Polonia contro la penalizzazione dell'aborto; in Islanda contro la disparità salariale; in Turchia contro la legalizzazione dello stupro... Con numeri più modesti, le donne si sono mosse anche altrove: a Toronto, Londra, Parigi, New York...

La qualità degli esiti futuri di questo nuovo episodio di lotta dipende anche dalla nostra capacità di comprendere da dove viene e che cosa è questa protesta. Le donne sono in questo periodo nello stesso tempo forti e sotto attacco, più libere e in maggiore difficoltà e non c'è contraddizione tra l'una e l'altra cosa. L'ondata di politicizzazione e di lotte, cominciata nella metà degli anni Sessanta del secolo scorso, ha dato vita a un importante cambiamento, il cui spessore è misurabile solo attraverso il confronto tra le nuove generazioni e l'ultima delle vecchie ancora in vita. Bisogna essere state ragazze negli anni Cinquanta per rendersi conto di quanto sia cambiata la percezione che le donne hanno di sé stesse. Quando i movimenti degli anni Settanta sono rifluiti, due fenomeni hanno continuato a far avanzare le donne: la diffusione dei discorsi femministi nella cultura e nel senso comune[1];

1 Per approfondire: Anna Rita Calabrò, Laura Grasso, *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, Franco Angeli, Milano 2004.

una femminilizzazione del lavoro che ha dato vita a nuove dinamiche emancipative. La domanda di indipendenza economica è andata incontro allo sviluppo dei settori dell'economia in cui l'occupazione delle donne è prevalente e all'esigenza neoliberista di precarizzare il lavoro, facendo leva sulla precarietà dell'esistenza femminile. Una femminilizzazione del lavoro è avvenuta anche nei paesi in cui aziende con la testa nelle nazioni più industrializzate hanno trasferito le fasi della produzione a più alto tasso di manodopera. Anche qui le donne sono state assunte di preferenza perché è possibile pagarle meno e metterle alla porta alla prima gravidanza.[2] Per le ragioni e il modo in cui la femminilizzazione è avvenuta, le donne sono state gettate sul mercato del lavoro in condizioni di incertezza, carenza di diritti, sfruttamento e difficoltà crescenti a gestire la maternità e a programmarla.

Intanto la reazione alla brutalità neoliberista e la decomposizione della sinistra del Novecento hanno aperto la strada a forze politiche conservatrici interessate al consenso del clero cattolico o a un'estrema destra razzista e, in misure diverse, sessista e omofoba. Le donne vengono così a trovarsi in una situazione paradossale. Mentre pagano tutti gli effetti dell'individualismo sul piano in cui le relazioni solidali sono indispensabili, vengono private dei diritti individuali dove questi sono irrinunciabili. O, per meglio dire, si tenta di privarle, perché le vittorie della Spagna e della Polonia dimostrano che resistere è possibile. In breve, ciò che rende in questo momento le donne protagoniste di un importante episodio di resistenza al neoliberismo e alle destre è la convivenza della loro attuale forza con le difficoltà e le prepotenze con cui sono costrette a confrontarsi.

Se si sottovalutano l'uno o l'altro aspetto, e soprattutto gli effetti politici della miscela, il femminismo continuerà a dividersi tra la retorica di un'oppressione sempre uguale a sé stessa e in cui le giovani donne non si riconoscono e l'abbandono della denuncia e del conflitto in nome del rifiuto dell'autovittimizzazione.

2 Per approfondire: AA. VV., *L'emancipazione malata*, Libera università delle donne, Milano 2010; Christa Wichterich, *La femme mondialiseé*, Solin, Paris 1999.

La rivolta delle donne non poggia solo su dati psicologici e sociali. La radicalizzazione giovanile del '68 cominciò qualche anno prima nelle università perché lì si incontravano la critica e la critica della critica. In Italia in modo particolare il marxismo ha avuto ampio spazio nella cultura e non solo in quella accademica ma anche nel cinema e nella letteratura. Negli ultimi decenni, mentre il marxismo subiva una silenziosa espulsione dalle cattedre e dai libri di testo, gli studi di genere si sono invece moltiplicati e hanno aperto nuovi terreni di ricerca, suscitando dibattiti appassionati e creando detrattori e seguaci. Di questo fenomeno si può dire tutto il male possibile: crea "tempeste in una tazza di tè"; annega la radicalità nelle aspirazioni di carriera; crea il femminismo pretenzioso e impotente delle docenti universitarie, simile per logica al "marxismo dei professori universitari", criticato alla fine degli anni Sessanta in nome della rivoluzione autentica del Che. Si può certo dire e si dice, ma c'è dell'ingiustizia in queste opinioni perché è quando la politica viene meno che altre funzioni la sostituiscono. E comunque resta il fatto che le nuove generazioni di donne scolarizzate più spesso si avvicinano alla critica dei rapporti sociali attraverso una strada che incrocia prima o poi il femminismo. A Ginevra, negli stessi giorni della mobilitazione romana, l'annuncio che il tema di una discussione è il genere affolla inaspettatamente una grande aula dell'università al punto che per molte non è possibile entrare.

È comprensibile che nei giorni successivi al 26 novembre qualcuna abbia cominciato a parlare di "nuovo femminismo", dell'esistenza o dell'esigenza... non è chiaro. Ma forse di entrambe perché l'esistenza è testimoniata dai corpi giovani e giovanissimi che hanno partecipato alla manifestazione. E l'esigenza si può intuire dalla verifica che la gioventù dei corpi non produce immediatamente quella delle idee. Il nuovo non nasce se non trova le pratiche e i discorsi per realizzarsi e deve farlo in tempi non diversi da quelli in cui una potenzialità materiale permane e ha valore.

Chi appartiene a generazioni lontane nel tempo può contribuire a individuare il luogo da cui si riparte, il dove eravamo arrivate, le strade che ci hanno portate lontano e quelle in cui ci siamo perse.

Una domanda legittima: esiste davvero la donna?

Oggi bisogna fare i conti con una vulgata *queer* (una tra le diverse esistenti) con cui maschi soprattutto – ma non solo – eterosessuali tentano in un solo colpo di liberarsi del femminismo e di collocarsi nel campo della libertà anti-essenzialista della decostruzione del genere. Un femminismo sarebbe *tout court* essenzialista, quando assume la donna come verità e non come costruzione normativa da decostruire. In realtà dall'affermazione che il genere è un sistema disciplinare attraverso cui i corpi sessuati vengono naturalizzati secondo precisi standard di mascolinità e femminilità, non deriva affatto che allora donne e uomini non esistono. Questa è la versione caricaturale delle tesi di Butler contro la quale lei stessa polemizza. Il *queer* spiega solo come esistono, attraverso quali giochi di potere si costituiscono, quali meccanismi li producono come soggetti e in quali modi includono ed escludono. Forse per il suo stile oscuro, o forse perché come ogni pensiero creativo è tornata talvolta sui suoi passi, le vengono spesso attribuite idee che non le appartengono. È sua invece l'idea che l'identità non può essere semplicemente rifiutata ma deve essere assunta, per diventare poi sito di una protesta politica permanente.

Il femminismo è stato il movimento sociale, politico e culturale con cui in tempi diversi e in contesti diversi delle donne hanno tentato di svincolarsi da una relazione di potere che non può essere assimilata ad altre. È vero che sono esistiti ed esistono uomini femminilizzati da una condizione di subalternità ma è anche vero che spesso al fianco di un subalterno c'è una due volte subalterna. Come spiegava Engels, citando Flora Tristan: nella famiglia lui è il borghese, lei la proletaria.

Indossare un'identità per riconoscersi come potenziale soggetto collettivo e per contrapporre un "noi" al "loro" comporta il rischio di imporre, attraverso un processo di differenziazione, anche ad altri un'identità che non hanno alcuna intenzione né ragione di accettare. È infatti un'ingiustizia voler impedire a persone di sesso maschile di partecipare a una manifestazione contro la violenza sulle donne con l'argomento della confusione simbolica che la loro presenza produrrebbe in una scadenza in cui proprio il maschile è sotto accusa. Fare una colpa a qualcuno di qualcosa che non dipende dalla sua volontà e che non può modificare (in questo caso il sesso con cui nasce) è qualcosa di abbastanza simile al razzismo, che è sempre il prodotto degli effetti di un essenzialismo. Al contrario è giusto che i centri antiviolenza abbiano la testa del corteo, e con la composizione di sesso e di genere che preferiscono, per l'opera meritoria che per anni hanno svolto.

Indossare un'identità per assumere poi un'ottica di decostruzione significa aver chiaro che il corpo femminile non è in sé garante dell'esistenza e della perpetuità del femminismo. Le donne sono state soggetto politico collettivo solo in alcune circostanze, quando cioè l'appartenenza al sesso femminile è apparsa chiaramente la ragione della discriminazione, delle difficoltà o di una realizzazione mancata. Non per caso le due grandi ondate di movimenti di donne si sono manifestate una sulla questione del voto, l'altra sui temi della sessualità. Finché altri erano esclusi dai diritti politici, l'essere donna non è apparsa una discriminante sufficiente a dare impulso a una specifica protesta. Quando l'evoluzione della cultura e dei costumi ha consentito che l'attenzione si concentrasse sulla sessualità, l'essere di sesso femminile ha costituito un elemento di identificazione che in altre circostanze non sarebbe stato possibile.

Si sente spesso dire che il movimento delle donne è carsico, cioè appare e poi scompare nel sottosuolo per poi apparire di nuovo e d'improvviso. La metafora ricorda la "vecchia talpa" di Marx, la rivoluzione, che torna senza farsi annunciare e quando sembra ormai appartenere al passato. In realtà il femminismo

non sprofonda nel sottosuolo ma si decompone. Le donne continuano a cercare la propria libertà individualmente o in gruppi di pressione, le intellettuali continuano a pensare, il femminismo politico a tentare le difficili vie dell'azione. E si decompone appunto perché le donne non sono soggetto politico permanente. Ne deriva che anche la sorellanza universale è un mito. Molto prima che nascesse il concetto di intersezionalità, coniato nel 1989 da Kimberlé Crenshaw, le militanti dei socialismi del Novecento teorizzavano e praticavano la solidarietà con i loro compagni nella lotta di classe piuttosto che con il "femminismo borghese". E lo stesso vale per le femministe afroamericane o per le lesbiche. Ma questa solidarietà non ha impedito che in circostanze particolari si desse la possibilità di grandi alleanze trasversali femminili, finite con l'occasione che le aveva prodotte.

Infine sarebbe bene non dimenticare che sono esistiti uomini più femministi della stragrande maggioranza delle donne e più audaci delle femministe, di cui accoglievano i suggerimenti per elevarli al rango di utopie. E secondo la logica che nella storia ha indotto settori di uomini colti a un tipo di relazione con le donne funzionale all'autoidealizzazione nello stile dell'amore cortese.

Questi uomini si chiamavano Poullain de La Barre, Condorcet, Fourier, Saint-Simon, Enfantin, Stuart Mill, Engels, Bebel. E una femminista francese rese al loro femminismo un generoso omaggio.[3]

Il femminismo non è una "pratica di parole"

Il femminismo che era nuovo negli anni Settanta ha lasciato in eredità una parola e un mito che ancora intrigano: l'autocoscienza. Ispirata alla terapia analitica di gruppo, l'autocoscienza testimonia la grande influenza della psicoanalisi sulla cultura statunitense ma si radica poi nell'antica abitudine femminile di

3 Benoîte Groult, *Le féminisme au masculin*, Editions Denoël/Gonthier, Paris 1977.

confidarsi, di lamentarsi degli uomini e di fare dell'ironia sui loro comportamenti sessuali. L'autocoscienza consentì di scoprire che il rapporto di potere tra donne e uomini opera anche, e in modo particolare, dove tutto appare naturale e che il silenzio sulla sessualità l'aveva protetta fino a quel momento dagli assalti della critica. Si scopre nei piccoli gruppi che praticano in Italia l'autocoscienza che anche a letto prevalgono i desideri maschili, mentre alle donne toccano le preoccupazioni per la contraccezione, le gravidanze indesiderate e gli aborti clandestini. La protesta più diffusa, il grande lamento collettivo di una generazione di donne, riguarda l'orgasmo che molte non sperimentano, almeno nei loro rapporti con gli uomini. Alcune perfino ne ignorano l'esistenza. Altre raccontano di essersi masturbate per la prima volta quando erano già madri, seguendo le istruzioni di un opuscolo femminista sulla sessualità femminile.

L'abitudine di confidarsi con le amiche non aveva fino a quel momento cambiato di una virgola la condizione delle donne. Anzi era stata spesso l'espressione di una miseria che trovava consolazione nel confidarsi reciproco e nel disprezzo impotente per l'oppressore. La differenza fu che nei primi anni Settanta le donne che si raccontavano erano politicamente attive, avevano alti livelli di scolarizzazione e avevano acquisito gli strumenti intellettuali della critica, che ora per analogia applicavano ai rapporti tra i sessi.

A proposito di questa pratica restano alle nuove generazioni prima di tutto alcune domande. Ha un senso oggi l'autocoscienza in un clima culturale in cui della sessualità non solo non si tace, ma di cui molto si parla e che si fa sulla scena pubblica?

Ha un senso estendere ad altri temi il metodo dell'autocoscienza? E che cosa conservare e che cosa superare di quella pratica rivoluzionaria?

Si deve rispondere prima di tutto che l'autocoscienza conobbe una crisi negli stessi gruppi che l'avevano con passione praticata. Divenne infatti prima di tutto ripetitiva e pretese poi di distinguere tra gli orgasmi rivoluzionari e quelli conservatori, diventando ideologica e normativa e dimenticando che la sessualità

è uno dei momenti più anarchici dell'Io. Negli anni Settanta circolava infatti il testo di Carla Lonzi *La donna clitoridea e la donna vaginale* in cui vagina e clitoride diventavano la base materiale, carnale di due tipi diversi di donna, la donna libera e la donna subalterna. Ispirato a un libro della statunitense Anne Koedt sul mito dell'orgasmo vaginale, il testo di Carla Lonzi ebbe l'impareggiabile merito di rivalutare una parte del corpo femminile misconosciuta e sottoposta a ogni tipo di ablazione, da quella operata con lame a quella imposta dal silenzio o dall'ortodossia psicoanalitica per la quale diventare donna significa rinunciarvi. E il limite, all'inizio meno importante del merito, di prescrivere un'altra norma, come se le donne non ne avessero già subite abbastanza. Inoltre si radicò una sovrapposizione tra psicoanalisi e politica destinata a rendere più difficili i percorsi già tortuosi del femminismo. Se infatti non si voleva continuare a ripetere le stesse cose fino alla noia mortale, che colse a un certo punto molte di noi, sul tema della sessualità bisognava andare più a fondo. L'unico strumento per farlo era la psicoanalisi che dell'autocoscienza era il padre, mentre l'abitudine di confidarsi era la madre. Ma la scelta che alcune fecero di andare oltre aveva il limite dell'incompetenza e superarla voleva dire affidarsi a persone competenti. E tornare quindi ai gruppi di terapia analitica, facendo un passo indietro rispetto alla politicizzazione di una pratica. Dal "personale è politico" al politico è personale, andata e ritorno.

Proprio nel paese in cui ha avuto origine, l'autocoscienza è stata criticata in nome della serietà e delle specificità della psicoanalisi e della politica. È stato criticato lo "psicoanalismo", cioè la pretesa della psicoanalisi di porsi come alternativa totalizzante a scapito della politica, che mentre crede di operare la sovversione, consente invece il perpetuarsi delle disuguaglianze. È stata criticata la pretesa della politica di mettere becco dove non potrebbe e di avere accesso gratuito a una sfera, dove essere costa il prezzo di studi prolungati e complessi.

Un'autocoscienza assolutizzata rivelò presto anche un altro inconveniente. I piccoli gruppi di autocoscienza rappresentarono non solo gli strumenti di una pratica, ma anche la forma

organizzativa con cui il nuovo femminismo veniva al mondo. L'essere piccolo non rappresentava un limite iniziale ma una condizione necessaria di esistenza. Un gruppo di terapia analitica di trecento persone era evidentemente un non senso. Accadde così che più l'interesse per il nuovo femminismo cresceva, più ne diventava difficile la pratica e venivano deluse le attese di un pubblico femminile desideroso di conoscere ciò che allora troppo poco si conosceva. Ogni politica ha come obiettivo di diventare punto di riferimento di molti, mentre la psicoanalisi tollera al massimo il piccolo gruppo, che non elimina l'esigenza del rapporto individuale.

Tutto questo non è roba d'altri tempi. È anche storia recente di occasioni perse perché la derivazione da una prassi di autocoscienza non relativizzata ha cristallizzato l'idea che il femminismo sia una "pratica di parole". L'occasione di recente persa è un tentativo di mettere insieme tutte le anime del femminismo sotto una parola, Agorà, in sintonia con le piazze delle rivoluzioni arabe e di *Occupy* in quel momento al centro dell'attenzione. La mancanza teorizzata di operatività ha reso ancora una volta il numero nemico dell'efficacia. Quando ci si riunisce in due-trecento come nella prima riunione a Milano, o in otto-novecento come nella prima riunione nazionale di Paestum, o si sa con precisione dove andare a parare o gli incontri si trasformano nella giustapposizione di frammenti di discorso politico privi dell'effettiva possibilità di comunicare. Anche perché proprio il numero impone interventi brevi. È vero che nell'autorganizzazione operaia e popolare della Rivoluzione russa del 1917 interventi di tre minuti decisero la storia, ma appunto decisero e su scelte alternative assai chiare.

L'idea di fondo è meno rozza di quanto possa apparire a un primo approccio. Si supponeva che l'operatività potesse essere esterna alla "pratica di parole": ciascuna avrebbe portato nel proprio sindacato, partito, centro sociale, professione, ecc. ciò che aveva contribuito a elaborare nell'Agorà. Questa convinzione poggiava forse su un'impropria analogia con gli anni Settanta. Allora fu proprio l'andirivieni tra i gruppi di autocoscienza e i luoghi della politica attiva a dare impulso a un movimento.

Oggi questi luoghi sono inerti e i temi centrali per l'esistenza femminile richiederebbero altre pratiche, in modo particolare una connessione tra esperienze dirette e parole. La mancanza di operatività spiega anche la ragione per cui Agorà è stata soprattutto una piazza virtuale di vecchie signore. Sarebbe bastato mettere il naso fuori dalle aule e dalle librerie per incontrare migliaia di giovani, quante si sono mosse negli ultimi mesi. Infine alcune discussioni hanno rivelato che ci sono zone del femminismo d'antan incapaci di mettersi in sintonia con la precarietà e la disperazione delle nuove generazioni.

Questo significa che l'autocoscienza è moneta scaduta o che ha perso valore? In parte è anche vero che il suo valore non è oggi lo stesso che aveva nell'Italia democristiana dei primi anni Settanta, in cui il "delitto d'onore" riduceva a tre anni la pena per l'uxoricidio e il matrimonio riparatore assolveva lo stupro, in cui erano proibite la propaganda e la vendita di contraccettivi e gli aborti erano tanti ma clandestini. Ma è anche vero che l'esposizione mediatica della sessualità non sostituisce la critica; è vero con buona pace di Foucault che le resistenze alla repressione sessuale e ai controlli sono ancora per le donne atti di liberazione; è vero che le più giovani sono attratte da questo tema e che lavoro e maternità sono preoccupazioni che vengono poi.

E infine l'autocoscienza può riguardare temi diversi dalla sessualità, per esempio il lavoro? In questo caso forse sarebbe meglio ricorrere a un'altra formula che fa ancora parte del vocabolario femminista, "partire da sé".

"Partire da sé" senza smettere di guardarsi intorno

Partire da sé fu la formula che negli anni Settanta tradusse problemi complessi e che poteva significare cose diverse. Poteva essere un invito a non dedicarsi all'apostolato per le oppressioni altrui, prima di aver preso coscienza della propria. Oppure voleva dire che in un contesto storico in cui altri avevano deciso che cosa una donna fosse, quali fossero i suoi desideri e i suoi

compiti, non c'era altro modo per uscirne che cominciare a interrogare sé stessa. Sul piano dei discorsi più elaborati, in vari modi e in varie forme, l'attenzione si concentrò sul soggetto nella fondata convinzione che i diritti non bastano, se non cambia la percezione che le donne hanno di sé stesse.

Questa raccomandazione serve ancora oggi? Serve oggi più che mai, per gli uomini come per le donne. Per alcuni aspetti l'invito potrebbe essere imputato di ovvietà perché nessun soggetto di liberazione si è costituito in altro modo. Il proletario si costituisce come classe quando smette di identificarsi con l'astratto *citoyen* per partire da sé, cioè per politicizzare il suo stomaco vuoto e la sua stanchezza. Ma la storia dimostra che l'esercizio politico del partire da sé è difficile e tutt'altro che scontato.

Oggi è evidente che l'opposizione alle dinamiche proprie del capitalismo si manifesta nell'autorganizzazione di ciò che nessuna istituzione rappresenta. Ma perché questo si traduca in un grande e convergente processo collettivo bisognerebbe non ripercorrere la stessa strada su cui già parte del femminismo si è perso, pur essendo partito dalla pratica giusta. Ora, senza perdere la conquista del "partire da sé" sarebbe necessario che un altro femminismo si dedicasse a comprendere che cosa nel frattempo è accaduto nel mondo.

I limiti assoluti del capitalismo

Alcuni studiosi sostengono che il capitalismo ha raggiunto i suoi limiti assoluti. I più ottimisti, come il liberale Marcel Gauchet, si esprimono in questi termini: «Sulla carta, il capitalismo dovrebbe essere oggi in perfetta salute: esso non ha mai avuto una così ampia capacità di manovra e può attualmente dispiegarsi su scala mondiale. Eppure è malato, gravemente e cronicamente malato».[4] François Chesnais, economista e professore

4 *Che fare? Dialogo sul comunismo, il capitalismo e il futuro della democrazia*, in «MicroMega» n. 1, gennaio 2016, p. 67.

all'università di Parigi, spiega in maniera sintetica e chiara che cosa significa e su che cosa si fonda la convinzione che il capitalismo abbia raggiunto i suoi limiti immanenti.[5] Per contestarlo e contestare i molti che sostengono la stessa tesi, l'accusa di catastrofismo non basta. Bisogna contraddire le singole affermazioni che si fondano tutte su dati ormai acquisiti e che Chesnais, gli altri e le altre, si limitano spesso solo ad accostare per dare dello stato di cose attuale un'immagine complessiva.

È un dato di fatto che lo scetticismo sui cambiamenti climatici, finanziato dai petrolieri, è stato sostituito negli ultimi anni dal riconoscimento di ciò che non è più possibile negare. Ma la tardiva ammissione e le quattro conferenze sul clima non hanno prodotto altro che ciniche operazioni di propaganda per la differenza tra ciò che si fa e ciò che sarebbe invece necessario fare. Si è rivelata poi una pia illusione la speranza che l'interesse capitalistico a investire in energie non inquinanti avrebbe risolto in maniera automatica e indolore il problema. I fatti hanno dimostrato che è possibile nello stesso tempo investire in quel tipo di produzione e continuare a inquinare, proprio come è possibile lanciare l'allarme e nello stesso tempo agire perché nulla cambi.

La crisi ecologica, spiegano i sostenitori della tesi dei limiti assoluti, si fonde con la crisi economica, la più grave conosciuta dal capitalismo nel corso della sua storia. E la gravità non si misura in un confronto con gli effetti sociali della crisi del '29, che furono più sconvolgenti. Si misura prima di tutto tenendo conto che le misure adottate perché la crisi non precipiti l'hanno rimandata ma, riproducendone e dilatandone le ragioni, possono soltanto aggravarne gli esiti. Non solo, ma gli esiti appaiono già ora gravissimi, se si guarda ad altre aree del mondo. Migrazioni e movimenti di rifugiati di dimensioni senza precedenti sono già da tempo l'effetto di questa fusione, così come l'intensificazione dell'attività militare per l'appropriazione di risorse e di posizioni strategiche.

5 François Chesnais, *Le cours actuel du capitalisme et les perspectives de la société humaine civilisée*, in «Inprecor», n. 631-632, settembre-novembre 2016.

Le premesse di una crisi più acuta sono visibili poi nelle strategie con cui i settori più forti del capitale affrontano i problemi della concorrenza e della produttività. Le nuove tecnologie, di cui si è parlato a Davos 2016, in questo specifico contesto avranno l'effetto principale di ridurre l'occupazione e i tassi di profitto. E intanto la finanziarizzazione e la liberalizzazione dei mercati finanziari mettono la vita di milioni di persone nelle mani degli speculatori e dei giocatori d'azzardo. Un dato di fatto è anche la tendenza a raschiare il fondo del barile delle risorse con tecniche ancora più distruttive delle precedenti: l'estrazione del petrolio con pozzi sempre più profondi, la produzione agricola con uso intensivo di prodotti chimici, il disboscamento, l'appropriazione selvaggia delle risorse oceaniche e i conflitti per l'acqua.

La gravità di ciò che accade nel mondo rende ancora meno credibili femminismi che non prendano la posizione che può essere sintetizzata in una formula altrettanto semplice ed efficace che il partire da sé: "Le nostre vite valgono più dei loro profitti". Prendere posizione vuol dire prenderla come femministe, costruire un femminismo che abbia questa tra le sue premesse e le sue pratiche.

Autonomia, separazione, separatismo

È ovvio che un femminismo così non può essere separatista. Il separatismo non è l'autonomia e la separazione non è sempre la condizione necessaria o sufficiente dell'autonomia.

Ma alla separazione va resa prima di tutto giustizia. «Il separatismo non è una pratica escludente: esso nasce, in realtà, come risposta all'esclusione», scrive Nicoletta Poidimani.[6] E le cose stanno proprio così: in Germania ancora ai primi del XX secolo le donne non potevano iscriversi a organizzazioni politiche e se ne costruirono di proprie; un po' dappertutto venivano spesso respinte dai sindacati e si costruirono le proprie associazioni;

6 Nicoletta Poidimani, *Introduzione*, in Alex B., *La società de/generata. Teoria e pratica anarcoqueer*, Nautilus, 2012, p. 15.

nei partiti, nei sindacati e nei movimenti degli anni Settanta non avrebbero mai potuto parlare di sessualità e ne parlarono altrove. E se i piccoli gruppi di autocoscienza in cui si parlava di clitoride, di orgasmo e di contraccettivi fossero stati aperti agli uomini, le donne non avrebbero mai parlato. Inoltre la separazione si è resa necessaria ogni volta che in un insieme politico i bisogni e le parole maschili hanno coperto e soverchiato quelli delle donne. Quando gli afroamericani abbandonarono le organizzazioni politiche e sindacali miste, lo fecero sulla base dello stesso criterio e per la semplice constatazione di essere sempre secondi rispetto ai bianchi.

Esistono tuttavia altrettante valide ragioni per evitare di identificare l'autonomia con la separazione. La separazione organizzativa favorisce un immaginario che separa la donne da sé stesse, localizzando la loro posizione nella società solo nel rapporto di potere determinato dal genere e non anche (e talvolta soprattutto) dagli altri. Ci sono state occasioni in cui la separazione ha significato l'allontanamento da ambienti democratici o rivoluzionari, la perdita progressiva di strumenti critici e quindi una minore capacità di autonomia. Un gruppo di donne può chiudersi in una fortezza per non essere contaminata dagli uomini ma, se anche pensa, millenni di monopolio maschile della tradizione simbolica imporranno angusti limiti alla sua autonomia, che dovrà faticosamente cercare nelle contraddizioni e nei vuoti delle culture patriarcali ed eteronormative che eredita. La separazione è un atto legittimo di autodifesa, ma anche la presa d'atto di una debolezza a cui si cerca di porre rimedio. Ma non è affatto detto che le donne siano sempre e dappertutto deboli e il femminismo non può essere l'insieme delle teorie e delle pratiche che si fa carico solo dei lati ancora deboli delle donne. Si possono immaginare contesti femministi, in cui le donne sono docenti di persone di sesso maschile abbastanza intelligenti da comprendere l'importanza di imparare ciò che da soli non possono conoscere. Questo è già avvenuto, per esempio nel *queer*, che è debitore del "donne non si nasce, si diventa" di Simone de Beauvoir, deve il suo nome a Teresa de Lauretis e poggia in gran parte sulle elaborazioni di Judith Butler.

L'utopia possibile del novanta per cento

Prendere posizione rispetto a ciò che accade nel mondo per le nuove generazioni è molto più difficile che per le donne giovani negli anni Settanta. In quegli anni le donne politicamente attive sul versante della critica al capitalismo avevano idee chiare sulle prospettive da contrapporgli. Esisteva infatti una realtà che chiamavamo "movimento operaio" e che era un insieme differenziato, dai confini incerti e spesso conflittuale al suo interno ma sinergico. Ne facevano parte un movimento sindacale forte, dei partiti di massa, degli Stati, un gran numero di intellettuali, delle roccaforti sociali (gli operai dell'industria media e grande), ecc. All'interno di questo vero e proprio universo viveva una molteplicità di orizzonti strategici tra i quali ciascuna poteva scegliere il proprio. La socialdemocrazia in nome del realismo e dei progressi lenti ma sicuri; i partiti comunisti per la forza di attrazione dell'Unione Sovietica; il maoismo come alternativa radicale all'immobilismo sovietico; l'anarchismo come critica libertaria al marxismo; il trotskismo, come critica antiburocratica, radicata però nelle dinamiche liberatrici della Rivoluzione russa del 1917... E ciascuna con le sue molteplici sottosezioni, sfumature di senso e differenze di interpretazione.

Oggi le nuove generazioni devono fare i conti con la scomparsa-decomposizione-metamorfosi di questa realtà e con il bilancio dei socialismi reali che il Novecento ha conosciuto. La socialdemocrazia ha scelto di essere del tutto corresponsabile di questo stato di cose; i paesi sedicenti socialisti sono implosi ed erano del resto società burocratizzate e repressive, in cui la questione ambientale non era stata certo affrontata con maggiore responsabilità.

Le nuove generazioni sono costrette a collocarsi di fronte alla crisi inizialmente in una logica distopica. La distopia è il contrario dell'utopia, è cioè la prospettiva temibile di un futuro dominato dal prevalere delle dinamiche peggiori che operano nel presente. Nelle culture radicali del Novecento l'utopia (il socialismo) e la distopia (la barbarie) hanno

convissuto. Ma non per caso l'accento si sposta sulla seconda nella "mezzanotte del secolo", con l'ascesa del nazismo al potere e nella riflessione dell'ebreo comunista Walter Benjamin, morto suicida nel 1940.

Un femminismo della distopia potrebbe essere un femminismo che prende atto che non esiste per ora l'immagine di un'alternativa ma che questa realtà non ne cancella un'altra. E cioè che oggi molto più che ieri con il capitalismo non può convivere nessuna forma di vita: né donne, né uomini, né cavalli, né lattughe. Il capitalismo ha vinto ma proprio la sua vittoria lo ha infilato in una crisi "cronica e profonda" perché nessuna forza è più in grado di fare da argine alle dinamiche distruttive del profitto. Cosa che invece, con tutti i suoi errori ed orrori, il movimento operaio del Novecento aveva fatto. Ma la distopia da sola non può essere la forza propulsiva dell'azione, è una coscienza inerte il cui esito può essere più facilmente la rassegnazione o l'abbandono dell'interesse per la *polis* a vantaggio del proprio particolare personale o politico. Esiste oggi un'utopia possibile capace di accendere la passione del fare? Esiste con l'indispensabile ottimismo della ragione, il cui compito è di individuare, tra i diversi e contraddittori processi di un presente, quelli che vanno nella direzione opposta alla distopia.

Un movimento negli Stati Uniti ha tracciato un confine tra il novantanove per cento del "noi" e l'un per cento del "loro". Le percentuali sono propagandistiche ed eccessive, ma non troppo lontane dalla realtà. Thomas Piketty, in uno studio molto documentato, dimostra con la forza dei dati statistici la regressione dal punto di vista della curva delle disuguaglianze.[7] Nel corso del Novecento tra il dieci per cento più ricco e il cinquanta per cento più povero si era formato uno strato intermedio del quaranta per cento. Negli ultimi decenni un movimento in senso inverso ha ridisegnato le percentuali che tornano a essere del dieci e del novanta. Siamo tante e tanti e certo questo non basta, perché da sempre piccole minoranze dominano grandissime maggioranze.

7 Thomas Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014.

L'utopia possibile ha il suo fondamento incerto, ma materiale, nel fatto che «non siamo più la canaglia pezzente, che tu borghese gettasti nel sangue», come recitava una vecchia canzone del movimento operaio del secolo scorso. Una combinazione tra le logiche dello sviluppo capitalistico e lo sforzo dei subalterni di aumentare il valore del loro lavoro con l'istruzione ha avuto come effetto una capacità di autorganizzazione inedita. Quello che dell'utopia già traspare nel presente è il numero straordinario di lotte, di resistenze, di proteste autorganizzate. Certo frammentarie e prive di un progetto o di progetti al plurale per effetto dell'assoluta inadeguatezza o della dissoluzione degli apparati che a loro modo le rappresentavano. Tra queste ci sono le lotte, le resistenze, le proteste a cui le donne partecipano con gli uomini ma oggi con un più vivo senso dei propri bisogni e desideri. E ci sono quelle che riguardano soprattutto le donne, come alcuni mesi fa in Polonia e in Italia.

Il gesto e le parole che producono i cambiamenti

Un femminismo del presente dovrebbe parlare al novanta per cento delle donne, operando una sottrazione rispetto al cento per cento, implicito nel metro della sorellanza universale. Esiste cioè un dieci per cento di donne che appartengono a una classe che non ha alcun interesse a dire con noi che le nostre vite valgono più dei loro profitti.

Parlare al novanta per cento non significa ovviamente coltivare l'illusione di poter un giorno parlare davvero al novanta per cento. E nemmeno immaginare la sia pur astratta possibilità di una convergenza di tutte meno dieci. Quel novanta ha interessi diversi al proprio interno, è attraversato da intersezioni diverse da quelle di classe e genere, ha culture e stili di vita diversi. Vuol dire invece collocare il proprio lavoro in una intersezione e parlare "come se", con le problematiche e il linguaggio del novanta per cento. Un nuovo femminismo dovrebbe infatti recuperare il gesto fondativo delle cose migliori della storia contemporanea.

Il gesto è quello per cui si esce all'esterno e si cerca la solidarietà del resto del mondo. Il femminismo ha una straordinaria tradizione da questo punto di vista: ha bussato alle porte, ha chiesto firme, ha fermato altre donne per parlare con loro, ha fatto scioperi e rotto vetrine prima di incatenarsi al sé come presunto specifico femminile. Del fatto che quel gesto sia andato perso non è testimone solo la tendenza delle vecchie generazioni a chiudersi in circoli culturali ma talvolta anche l'avanguardismo e il linguaggio criptico di settori interessanti e dinamici delle nuove. Gli asterischi, gli acronimi misteriosi ai più, ma anche l'avanguardismo che riflette l'esistenza libera di donne scolarizzate e le dispute sottili tra docenti universitarie sono utili e legittimi. Ma nulla cambia senza la forza materiale del cambiamento. Quel gesto di sporgersi all'esterno deve utilizzare la lingua comune, senza per questo abbandonare il proposito di modificarla. Un tale che per la generazione degli anni Settanta rappresentava il simbolo di tutte le virtù rivoluzionarie, Karl Marx, preparò con il suo amico Engels un famoso *manifesto* con un testo che ha la struttura del catechismo. E per la semplice ragione che il catechismo era l'unica forma scritta conosciuta in gran parte degli ambienti operai. I tempi sono cambiati e i proletari e le proletarie di oggi hanno spesso la laurea e talvolta anche il dottorato. Ma chi ha più imparato ha più da disimparare e comunque ogni linguaggio iniziatico ha bisogno di un traduttore. Questa preoccupazione va presa tanto più sul serio quanto più si diffondono discorsi che possono facilmente essere intesi e che partono da emozioni e da esigenze elementari per spingerle verso le logiche della guerra tra poveri e dei capri espiatori.

Infine a chi chiede quali pratiche e quali temi, bisogna rispondere tutti: i diritti civili e politici, l'indipendenza economica e le condizioni di lavoro, l'istruzione e il ruolo nella tradizione simbolica, il diritto alla maternità e il rifiuto dell'immaginario maternale, la riabilitazione dell'identità e la decostruzione dell'identità, forme di salarializzazione del lavoro domestico e la fuga dal lavoro domestico, i diritti di un corpo differente e l'averne abbastanza di essere identificate in un corpo, l'emancipazione e

la libertà... tutto non solo fa parte della storia del femminismo ma può ripresentarsi come esigenza del presente. L'importante è non fissare le proposte e le scelte al proprio piccolo specifico ideologico e assecondare la natura variabile del reale.

Connettere e progettare

La frammentarietà è stata spesso una caratteristica dei movimenti femministi che non va idealizzata secondo l'adagio che il mondo è bello perché è vario. Il femminismo ha vinto quando è riuscito a esercitare una forte pressione ottenuta dalla convergenza verso lo stesso punto dei suoi frammenti. Tra la fine del XIX secolo e la prima guerra mondiale la rivendicazione del diritto a eleggere e a essere elette diede vita a organizzazioni di milioni di donne. Alcuni degli antidoti alla frammentazione sono stati in passato partiti, sindacati, gruppi e movimenti che organizzavano uomini ma anche donne, a cui fornivano un luogo di incontro e discussione, di conoscenza e di addestramento alle pratiche politiche.

La questione è che oggi questi luoghi hanno espulso la politica come mezzo per dare potere a chi non ha potere e la critica dell'esistente si è a sua volta frammentata. Si potrebbe dire, ed è stato detto, che la politica si è a sua volta femminilizzata, almeno il tipo di politica a cui il femminismo è più spesso contiguo. La rete sembra da tempo il modo di affrontare il problema più idoneo e per ora senza alternative. Molte reti internazionali e nazionali sono state fatte e disfatte e non è chiaro se il loro destino sia proprio farsi e disfarsi per poi rifarsi al momento opportuno; se si tratti di una forma transitoria verso espressioni organizzative diverse; se esistano comportamenti non ancora inventati capaci di farle durare per un tempo politico meno precario. Dagli esperimenti fatti, tuttavia, possono essere tratte alcune lezioni. Le reti non sono il luogo della mediazione e la mediazione non è una specificità femminile, specifico delle donne è tutto e niente. Le reti si costruiscono per darsi forza

reciprocamente e non per costruire il terreno di impossibili mediazioni o di dispute ideologiche che inevitabilmente dividono. Servono piuttosto a discutere gli obiettivi, le scadenze e le iniziative di un possibile agire politico comune.

L'autorganizzazione di bisogni ed emergenze e il lavoro per connetterle non basta, serve anche comprendere e progettare. Si potrebbe dire che da questo punto di vista tante cose sono state già fatte perché il femminismo ha prodotto un'immensa quantità di carta scritta, di siti e di file. Questo è vero, ma è anche vero che se le cose migliori di questa produzione non trovano un canale organizzativo e un progetto in grado di trasformarle in energia per l'azione, serviranno a ben poco. Alle nuove generazioni alla ricerca di un criterio di selezione, suggerirei di cominciare dalla storia. Non perché la storia sia *magistra vitae*: la storia dà eccellenti lezioni ma le lezioni arrivano quando di solito non servono più perché si riferiscono a contesti e dinamiche passate. Ed è anche vero che la memoria può rappresentare un ostacolo alla nascita del nuovo. Accade talvolta, per esempio, che dei giovani riprendano una lotta abbandonata solo perché non hanno più memoria delle sconfitte. Tuttavia, anche se queste affermazioni sono vere, della storia la politica non può fare a meno. Prima di tutto perché la storia è da sempre una delle poste in gioco del conflitto sociale. Basta ricordare che cosa è avvenuto ai libri di testo delle scuole medie superiori all'arrivo di Berlusconi al governo. La storia vive anche nelle narrazioni della vita quotidiana, viene reinventata dal cinema e dalla televisione, cristallizza luoghi comuni che resistono ai più radicali cambiamenti. Infine la storia ci dice a quale punto della nostra vicenda siamo e da dove ricominciamo. Chi non conosce la propria storia procede più lentamente perché si priva della carta topografica delle vie già battute che potrebbe rendere il cammino meno tortuoso e più veloce.

Storia delle storie del femminismo

Per una storia delle storie del femminismo

1. L'importanza di sentirsi uguali

La data di nascita del femminismo è oggetto di una discussione in cui non vale la pena addentrarsi. Si devono invece spiegare le ragioni per le quali l'attacco più utile è iniziare il racconto dalla Rivoluzione francese del 1789.

La rivoluzione fu «un rivolgimento così intimamente dotato di forza fecondatrice da dover necessariamente essere, malgrado le rovine che ha comportato, presagio di tempi nuovi. È l'occasione di una revisione senza precedenti. Gli uomini sono costretti a porsi la "questione femminile"».[1]

Come è noto, la forza materiale che dirige la rivoluzione e che ha elaborato le idee che l'accompagnano è la borghesia, che dal XV secolo ha visto crescere il suo peso sociale. Ma la borghesia non è un insieme omogeneo e indifferenziato e le idee che circolano al suo interno con lo stesso nome non hanno necessariamente il medesimo significato. La parte di borghesia che agisce come intellighenzia, più interessata al potere politico e alla coerenza con le proprie passioni intellettuali che agli affari, si rende conto a un certo punto che non può vincere senza il popolo. È costretta perciò a cedere ad alcune delle

1 Elisabeth Sledziewski, *Rivoluzione e rapporto tra i sessi. La svolta francese*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, Vol. IV, *L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Laterza, Roma-Bari 1990-92, p. 34.

sue rivendicazioni, ad accettare la sua presenza nei luoghi delle decisioni e di conseguenza anche a radicalizzare il linguaggio, dando alle parole significati più radicali. Si può dire allora che l'89 conteneva al proprio interno non solo gli interessi e il punto di vista della borghesia, ma anche la capacità embrionale delle classi subalterne di agire per sé stesse.[2]

Succederà altre volte nella storia contemporanea che una rivoluzione ne contenga altre, meno mature ma che in qualche modo prefigurano il futuro. L'89 contiene in sé non solo l'embrione di quello che sarà chiamato "movimento operaio" ma anche il femminismo per il quale la metafora dell'embrione è forse inadeguata. Meglio pensare a una specie di composto chimico, in cui i diversi elementi non si combinano, non si incontrano. Ci sono tante donne in movimento ma non c'è un vero movimento di donne.

Nel corso della rivoluzione irromperanno da ogni parte nella sfera pubblica. C'è una sanculotteria femminile, fatta di donne del popolo che danno vita a mobilitazioni decisive e sperimentano le prime forme di organizzazione politica. Ci sono donne che partecipano alle discussioni con un ruolo e un prestigio non inferiori a quelli della maggioranza degli uomini. Ci sono al margine, dove spesso fa la sua prima comparsa il futuro, femministe come Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, francese solo di spirito per le sue simpatie per la rivoluzione. Le più note ma non le sole.

A dire il vero nessuno di questi fenomeni era nuovo. Dal XVI al XVIII secolo le donne erano già state alla testa di altre rivolte per la fondata convinzione che la repressione sarebbe stata meno feroce nei loro confronti. Soprattutto quando l'identità di madri che reclamano pane per la propria prole dava alla loro protesta una legittimità su cui la mobilitazione maschile non poteva contare. Secondo una tradizione quindi, la sanculotteria femminile nasce prima di quella maschile. Le donne

2 Questa è l'interpretazione del ruolo delle diverse forze sociali di Albert Soboul, *La Rivoluzione francese*, Newton, Roma 1962. Diverso il giudizio di un altro classico, Albert Mathiez, Georges Lefebvre, *La Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1970.

sono le prime a marciare su Versailles, battono i tamburi, fanno suonare le campane a martello, si fanno beffe dell'autorità, accusano gli uomini di vigliaccheria incitandoli a unirsi alla loro protesta.[3] Ma per la posizione che occupano nella società di quel tempo non hanno strutture organizzative e in quelle in cui per un periodo breve riescono a imporre la loro presenza non sono autorizzate a decidere.

Come molti degli estranei al potere, le donne hanno prima di tutto le strade e il baccano per farsi sentire. Non godono della violenza legale di chi esercita il dominio e la loro violenza, infinitamente minore, le fa apparire come «furie infernali», come le chiamerà Edmund Burke. Per un breve periodo impongono la loro presenza nelle assemblee e costruiscono club in una trentina di città. Si tratta quasi sempre di gruppi che raccolgono solo un piccolo numero delle donne in movimento, animati dalla parte a suo modo più colta delle classi popolari (operaie, artigiane, commercianti).

Anche la partecipazione al dibattito politico e culturale non è una novità. Nel XVII e XVIII secolo si era diffusa in Francia la moda dei salotti in cui colte padrone di casa potevano godere del privilegio di interloquire con filosofi e scrittori e di avere comunque un ruolo nella cultura. Una politicizzazione diffusa spinge la discussione sempre più verso la sfera pubblica, ma i salotti non scompaiono del tutto e donne come Madame Roland, Madame Tallin, Madame Robert prendono la parola sugli eventi rivoluzionari, tenendosi però a distanza dalle femministe per la loro fama di donne chiacchierate. E infine c'erano già state donne che avevano parlato a nome del proprio sesso, criticando il rapporto di potere che esso era costretto a subire e i discorsi che lo giustificavano.

Ciò che cambia con la rivoluzione è la contemporaneità, lo spessore e radicalità con cui i diversi fenomeni si presentano, in

3 La descrizione è di Dominique Godineau, *Sulle due sponde dell'Atlantico. Pratiche rivoluzionarie femministe*, in *Storia delle donne in Occidente*, Vol. IV, *L'Ottocento*, op. cit.

un contesto in cui cambia il senso stesso della politica e in cui non per caso si costituiscono gli spazi politici di sinistra, centro e destra. Da quel momento la politica non sarà più solo l'arte di gestire gli affari delle classi dominanti, ma anche un mezzo a disposizione dell'intera società e con il quale i subalterni possono sperare di cambiare il proprio destino.

Le parole degli uomini femminilizzati

La sua nascita nel corpo della grande rivoluzione segnala un fenomeno che si ripeterà per due secoli simile a sé stesso se non nelle forme almeno nella logica. Il femminismo è nato e rinato ogni volta nel fianco di correnti rivoluzionarie, riformiste o democratiche. Sono state queste infatti a rielaborare e utilizzare i concetti di uguaglianza *vs* disuguaglianza, liberazione *vs* oppressione, libertà *vs* schiavitù, autodeterminazione *vs* assimilazione, ecc. Il monopolio maschile della tradizione simbolica ha costretto le donne a servirsi di linguaggi e concetti elaborati da uomini. E data la posizione subalterna delle donne, sia pure con numerose varianti, i più funzionali alle loro ragioni sono stati ovviamente quelli che hanno rappresentato le ragioni di uomini esclusi dal potere. Il femminismo si è identificato ora con il terzo stato rivoluzionario, ora con gli "uomini neri", ora con il proletariato o con il mondo transgender. Ne ha ripreso le idee ma, come vedremo, per costruire un discorso proprio in cui nulla significa esattamente ciò che significava all'origine.

Dopo la rivoluzione e i quindici anni che prenderanno il nome di Restaurazione, nuovi femminismi nasceranno dove e quando un ordine gerarchico verrà rimesso in discussione. Nel socialismo utopistico, nelle associazioni per l'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti, nella rivoluzione europea del 1848, nel movimento operaio di cultura marxista e anarchica, nel movimento studentesco europeo e statunitense degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso.

Sono esistiti ed esistono femminismi conservatori e di destra ma essi sono di solito l'effetto di un fenomeno di ricaduta

o involuzione. Quando la critica femminista si diffonde in una società e diventa senso comune, le destre non possono che adeguarsi e le donne di destra farne uso per la loro carriera e la loro vita privata. E quando una fase di radicalizzazione si chiude, un movimento e una cultura critica rifluiscono, alcuni femminismi si adeguano nella speranza di non dover condividere la sconfitta delle forze materiali e delle idee al cui fianco hanno cominciato a esistere e a parlare. Questi femminismi possono al massimo ripetere, perché l'inevitabile perdita dell'attitudine critica li rende incapaci sia di aprire nuovi fronti di lotta, sia di vedere le eventuali nuove forme che il rapporto di potere tra i sessi può assumere.

Un femminismo di destra può presentarsi come delirio perché adotta discorsi che dicono l'opposto di ciò che esso desidera dire. Ad esempio alcune donne vicine al partito nazista, o che avevano al suo interno ruoli di potere, rivendicano una società diretta da un'élite bisessuata in nome dell'antica comunità nordica in cui poteri e compiti sarebbero stati equamente divisi. Qualcuna accusò i teorici razzisti del partito di prendere in prestito dall'ebreo Otto Weininger i loro giudizi di valore sulle donne, usando l'antisemitismo come arma di seduzione nei confronti dei nuovi padroni. L'interrogativo retorico sottinteso questa volta è: "Non vorrete somigliare agli ebrei?".[4]

Ma, adottando concetti che naturalizzavano e biologizzavano i rapporti di potere, cioè il linguaggio della biopolitica nazista, le donne dell'estrema destra tedesca aderirono a una negazione sistemica di quella *égalité* che rivendicavano per le donne tedesche. Così, mentre propria del femminismo è stata la capacità di mettere in contraddizione un ambiente politico maschile con i suoi valori, si verificava in questo caso il fenomeno contrario. Era una caricatura di femminismo, che per poco cercò di sopravvivere nel corpo organizzato del nazionalsocialismo, a contraddirsi grossolanamente prima di essere schiacciato dalle proprie contraddizioni.

4 Sui rapporti tra femminismo e nazionalsocialismo cfr. Rita Thalmann, *Etre femme sous le IIIe Reich*, Robert Laffont, Paris 1982.

Il femminismo che utilizza il linguaggio della borghesia rivoluzionaria trova invece strumenti di critica utilissimi, anche se non facili da maneggiare. L'universalismo, l'uguaglianza, la ragione, l'individuo, la laicità servono due volte: per ciò che essi già dicono agli uomini e per ciò che di diverso dicono alle donne.

Una scuola di pensiero femminista ha criticato l'adesione di altri femminismi al principio di uguaglianza con due argomenti. Il primo è che rivendicare l'*égalité* significherebbe aspirare a un'inclusione acritica e rinunciare alla propria alterità. Le è stato risposto che l'opposto di uguaglianza non è differenza ma disuguaglianza e l'opposto di differenza non è uguaglianza ma assimilazione.

Sull'asimmetria dei due termini scrisse nel 1988 Rossana Rossanda in una polemica con Luisa Muraro: «La forza eversiva, dirompente del concetto, sempre ricacciata indietro, sta appunto nel sostenere che in una società di diversi, uomini e donne, ricchi e poveri, intelligenti e stupidi, e via dicendo, sono tutti portatori del diritto di fare di sé, del proprio io diverso, una tessera di pari valore del mosaico collettivo per quel che concerne i fondamenti della convenzione o regola sociale».[5] Per la stessa Carla Lonzi l'uguaglianza è il denominatore comune presente in ogni essere umano, a cui va resa giustizia; la differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano e la peculiarità delle sue esperienze.[6] È per coerenza con l'*égalité* che gli ebrei ottengono nel corso della rivoluzione il diritto di cittadinanza, dopo una discussione nell'Assemblea legislativa in cui il loro diritto a diventare uguali, pur restando ebrei (cioè profondamente diversi nella percezione del resto della società francese) viene sostenuto dai partigiani più intransigenti dell'*égalité* come Pétion e l'abbé Grégoire.[7]

5 In *il manifesto* del 21 dicembre 1988.

6 Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Rivolta Femminile, Milano 1974.

7 Robert Badinter, *Libres et égaux*, Fayard, Paris 1989.

Dumont – antropologo, autore di *Homo hierarchicus* e critico dell'egualitarismo – citando Tocqueville afferma che un significato dell'uguaglianza spesso trascina l'altro. E cioè che l'affermazione dell'esistenza di un comune denominatore facilmente si trasforma in pretesa di assimilazione e indifferenza alle differenze. In realtà l'involuzione dell'*égalité* in assimilazione non deriva da un equivoco lessicale o da un processo di autonoma involuzione di un principio. Tra l'*égalité* rivoluzionaria e quella di Bonaparte c'è di mezzo il consolidamento di un blocco conservatore che si è appropriato dei benefici della rivoluzione e ha fatto di Napoleone il suo imperatore. L'ambizione napoleonica di annettere l'Europa alla Francia in nome di una civiltà che i principi rivoluzionari hanno reso superiore, non solo rende quei principi impopolari ma trascina l'uguaglianza verso l'altro significato. La differenza si afferma allora nel suo significato di identità altra rispetto a quella di coloro che ambiscono alla conquista. Il nazionalismo europeo della prima metà del XIX secolo si costituisce quindi con un atto di differenziazione, una presa di distanza in nome di un'identità diversa, non assimilabile e non disposta a lasciarsi assimilare.

Il secondo argomento contro l'uguaglianza riguarda la sua astrattezza, soprattutto quando a domandarla sono le donne. In realtà, come si vedrà, le rivendicazioni del primo femminismo in nome del principio di uguaglianza sono destinate a cambiare radicalmente la loro esistenza e quindi tutt'altro che astratte. E la prova che l'uguaglianza non è una trappola del potere funzionale all'assimilazione è che tra il momento storico in cui viene rivendicata e quello in cui verrà realizzata passa nella migliore delle ipotesi un secolo e nella peggiore quasi due.

In realtà le donne sapranno utilizzare, ai fini del superamento del muro che le separa dalla cittadinanza, anche l'altro significato del termine, cioè l'essere uguali nel senso di identici, stessi-medesimi. L'uguaglianza intesa come negazione di una differenza servirà talvolta da tuta mimetica per penetrare in territori fortemente segnati da un'ipertrofia di maschile.

Contraddizioni e involuzioni dell'*égalité* non cominciano e soprattutto non finiscono con Bonaparte. I poveri saranno immediatamente esclusi perché la Costituente concede il diritto di voto solo ai possidenti. Ai primi scioperi delle fabbriche parigine, l'Assemblea reagisce proibendo ai lavoratori di associarsi per la difesa dei propri interessi. La schiavitù è abolita in Francia, ma nelle colonie l'*égalité* spetta solo ai bianchi. Il secolo e mezzo successivo alla rivoluzione, più o meno fino alla seconda guerra mondiale, può essere poi letto come un lungo processo di ritrattazione sino al momento in cui la disumanizzazione – cioè la negazione di fatto del minimo comune denominatore dell'umano – legata alla rapina colonialista si ritorcerà contro l'Europa, edificando l'orrore del lager. La stessa classe infatti che ha rielaborato in senso laico l'esigenza delle società diseguali di rappresentare l'uguaglianza, ha trattato gli esseri umani dei paesi colonizzati come non uguali, cioè non umani.

La ritrattazione nulla toglie al carattere progressivo e innovatore dell'*égalité*, anzi lo conferma. L'uomo borghese europeo la rivendica finché parla da una posizione politicamente subalterna e, poiché non è affatto subalterno dal punto di vista culturale, oltre che da quello economico, non delira come spesso accade ai settori della società non solo politicamente ma anche culturalmente dominati. Si serve perciò di idee in sintonia con la propria posizione e con i propri bisogni. E quindi con i bisogni di coloro che si trovano in una simile posizione di subalternità.

Quando già nel corso della rivoluzione emerge dal terzo stato un avversario più temuto dello stesso *ancien régime*, il quarto stato, e l'uomo borghese non parla più da escluso dal potere ma da detentore, l'*égalité* può essergli solo d'intralcio. Non per caso le principali idee del 1789 saranno riprese, e ovviamente rielaborate in funzione di un'altra classe, dal movimento operaio di cultura marxista e anarchica. Se Olympe de Gouges nella sua *Dichiarazione* chiede per le donne ciò che la rivoluzione afferma di voler dare agli uomini non è per un

errore corretto solo di recente dal “pensiero della differenza”. Olympe non rinuncia a far leva sulla diversità quando nel preambolo parla delle donne come sesso superiore non solo in bellezza ma anche in coraggio, qualità che gli uomini hanno sempre attribuito a sé stessi. E il coraggio naturalmente è quello di cui deve dotarsi ogni donna che vive la vicenda della gravidanza e del parto. Alle donne che chiedono il riconoscimento della loro natura di essere umano, i rivoluzionari rispondono che l’umanità ha due sessi, ciascuno con compiti e destini diversi. Questo vuol dire che non solo negano ma anche ammettono l’esistenza di una sfera in cui l’uguaglianza è dovuta. Nel 1792-93, nel momento in cui l’alleanza tra gli intellettuali che si prendono cura dell’*égalité* e la sanculotteria radicalizza il conflitto, alcune leggi e un progetto di codice civile riconoscono alle donne l’uguaglianza dei diritti nella successione, un accesso alla maggiore età civile uguale a quello degli uomini, la possibilità di testimoniare in atti di stato civile, prerogative uguali a quelle del padre nell’esercizio dell’autorità parentale, uguali responsabilità dei coniugi nel matrimonio concepito come contratto civile. Ma prima ancora che Napoleone cancelli tutto con un colpo di spugna nello stesso momento in cui reintroduce la schiavitù, i pastori dell’*égalité* segnano la soglia oltre la quale non è consentito alle donne di essere uguali.

I club femminili, che avevano ottenuto qualche successo nelle loro manovre di avvicinamento alla cittadinanza, vengono chiusi. Alle donne è proibito costruire organizzazioni politiche, partecipare alle assemblee e camminare per strada in gruppi di più di cinque.

I rivoluzionari si sono quindi serviti delle donne finché si è trattato di rovesciare l’*ancien régime* ma ora temono che la loro radicalità gli si ritorca contro. Ma di che cosa concretamente hanno paura? In essi parlano contemporaneamente due voci: quella del borghese per censo o per adesione alle ragioni della borghesia; quella degli individui di sesso maschile. Per entrambi aveva già parlato al di là dell’Atlantico, tredici anni prima della rivoluzione, John Adams che sarebbe diventato poi

secondo presidente degli Stati Uniti. Alla moglie Abigail, che in una lettera (*Remember the ladies*) gli raccomandava di non dimenticare le donne nella Costituzione che sarebbe nata in quello stesso anno, Adams risponde con inequivocabili parole. Con lui parla prima di tutto il borghese preoccupato perché, come accadrà qualche anno dopo e con ben altra radicalità in Francia, la lotta per la libertà produce turbolenze nelle diverse tribù della società americana. Se si aprisse il capitolo delle controversie sulle qualificazioni dei votanti, allora non solo le donne ma anche persone «senza un soldo» avrebbero richiesto il voto con la conseguente distruzione delle distinzioni. Con lui parla anche l'individuo di sesso maschile con un argomento tradizionale. Noi padroni? Solo di nome e se rinunciassimo anche a quello diventeremmo succubi del dispotismo femminile. Qui però il borghese e l'uomo evidentemente si sovrappongono. La difesa delle "distinzioni", cioè dei privilegi di classe della borghesia, poggia anche sulla cellula di base delle gerarchie, che ha al vertice l'uomo bianco possidente e adulto.

Quando, molto più tardi, il borghese sarà costretto a riconoscere l'*égalité*, sia pure facendo del cittadino e della cittadina entità del tutto astratte, le resistenze e la richiesta di mantenimento dell'esclusione per le donne troveranno il consenso anche di uomini «senza un soldo», come li aveva chiamati Adams. Gli uomini temono naturalmente di perdere il controllo sulla sessualità, le capacità di riproduzione, i servizi e le cure delle donne. Ma c'è anche dell'altro: per la grandissima maggioranza degli uomini quello su una donna è l'unico potere che possano esercitare. E la sua perdita può comportare il rischio del venir meno dell'autostima e della propria identità maschile. Il femminismo ha giustamente temuto le paure maschili e con la rivoluzione comincia anche una lunga tradizione di rassicurazioni e di carezze nel senso del pelo ai compagni di lotta, che si alternano alle provocazioni e alle critiche.

La donna come essere razionale e la battaglia per l'istruzione

La cultura del tempo nella sua versione rivoluzionaria consente al femminismo di utilizzare anche la ragione, che per il primo femminismo è la misura dell'*égalité*. L'appartenenza comune al genere umano non sarebbe stata in sé argomento sufficiente senza la specificazione che le donne dispongono come gli uomini della ragione. Per Mary Wollstonecraft le donne hanno diritto all'uguaglianza perché sono esseri razionali non meno degli uomini. E se spesso la loro razionalità può essere messa in dubbio, è perché non possono fruire di un'istruzione adeguata e perché la sottomissione forzata genera individui meschini e ipocriti.

Ma anche la ragione è un concetto ambivalente. Nel suo scritto più noto, la *Rivendicazione dei diritti della donna* (o *Difesa dei diritti della donna*), Mary ritorce contro gli uomini l'accusa sessista fatta alle donne di essere preda dei propri sentimenti, mentre sono invece le passioni sessuali degli uomini a negare l'accesso delle donne alla ragione. Nell'opposizione tra ragione e sentimenti si manifesta già la torsione pre-romantica di un concetto nato per significare altro perché l'opposto di ragione non è sentimento ma autorità.

Dopo il secolo della scienza (il XVII) e i conflitti degli intellettuali con le autorità religiose, la parte innovatrice della cultura europea afferma che nessuno ha ragione solo perché la tradizione gliene attribuisce il monopolio. E quindi non esiste al mondo autorità che possa affermare ciò che la ragione nega o negare ciò che la ragione afferma.

La rivendicazione di una ragione femminile accompagna una delle più significative battaglie femministe. La posta in gioco è l'istruzione, di cui per altro si discute da molto tempo prima della presa della Bastiglia. Dell'istruzione femminile aveva parlato anche Rousseau, favorevole purché fosse chiaro che educare una donna significava renderla più adeguata a soddisfare i bisogni maschili, ad assistere, confortare, consolare e rendere agli uomini più piacevole e dolce la vita.

Istitutrice prima di tutto delle sue sorelle e dei suoi fratelli, governante e direttrice di scuola, Wollstonecraft utilizza Rousseau nello stesso tempo come bersaglio polemico e punto di riferimento. Polemizza contro il falso sistema di educazione promosso da libri scritti da uomini *pro domo sua* e osserva che mentre la ragione è considerata ciò che eleva l'uomo al di sopra della «creatura bruta», le donne ne sono state escluse come se non facessero parte della specie umana.

Ma a Rousseau Mary contrappone Rousseau. L'opinione del filosofo dell'*Emilio* è che non si possa chiamare virtuoso qualsiasi essere le cui virtù non derivino dall'esercizio della ragione. «Questa era l'opinione di Rousseau circa gli uomini: io la estendo alle donne».[8]

La battaglia per l'istruzione non sarebbe servita solo ad acquistare uno strumento in grado di rafforzare il senso di sé delle donne, non riguardava cioè solo il futuro. Era in sé stessa una prova, per donne che avevano potuto fruire di qualche specie di istruzione, della capacità di sostenere una contesa mettendo l'intelligenza alla prova. Certo Wollstonecraft non è Rousseau e i suoi argomenti sono talvolta anche ingenui. Ingenuo, per esempio, è il narcisismo con cui descrive la protagonista del suo romanzo, evidentemente autobiografico. Mary è empatica e compassionevole ma soprattutto capace di pensare e desiderosa di sapere, pronta a combinare le idee, perspicace, riflessiva e senza pregiudizi.[9] L'insistenza sulle qualità intellettuali delle protagoniste non faceva parte della tradizione che delle donne descriveva la virtù o la perfidia, la capacità di seduzione e la bellezza, la sfortuna o l'ascesa sociale. Quell'insistenza rivela infatti l'aspirazione di donne delle classi medie a un accesso alla cultura a cui venivano posti continuamente limiti e finalità virtuose.

8 Angela Bianchini ha scritto sull'istruzione delle donne prima e durante la Rivoluzione francese in maniera sintetica e utile in *Voce di donna*, Bompiani, Torino 1979.

9 Mary Wollstonecraft, *Mary. Un romanzo. La quasi-autobiografia di una femminista del '700*, Savelli, Roma 1978.

Anche se la letteratura europea non ha perso nulla dall'oblio dell'unico romanzo di Wollstonecraft, esso è una testimonianza di come costruzioni culturalmente meno solide possano avere una superiore ragione non solo etica ma anche intellettuale. L'autrice della *Rivendicazione dei diritti della donna* e di *Mary* comprende più del suo antagonista e modello maschile cose fondamentali. Comprende prima di tutto il rapporto di potere tra i sessi e di conseguenza, vista l'importanza di questo rapporto nella fondazione delle gerarchie sociali, si accosta dalla parte giusta alla comprensione delle logiche di potere. Ciò che le consente di avere ragione nei confronti di un monumento della cultura europea del XVIII secolo è la sua posizione sociale di donna. Di solito chi detiene il potere è più interessato a nasconderne l'esistenza e le manifestazioni, magari anche a sé stesso. È chi lo subisce invece ad avere interesse alla critica e al disvelamento.

Si tratta tuttavia di una ragione non sufficiente. È evidente che per avere ascolto il femminismo dovrà misurarsi con due problemi: la possibilità di essere espressione di un movimento reale, capace di agire con gli strumenti della politica; la capacità di misurarsi ad armi pari con tutti i Rousseau dei secoli successivi a quello della grande rivoluzione. Per questo la tensione per superare la soglia che separa le donne da un accesso senza discriminazioni alla cultura coincide praticamente con l'intera storia del femminismo. E sbaglierebbe chi credesse che il maggior numero di donne che oggi studia rispetto agli uomini, i loro migliori risultati e la caduta di ogni barriera nell'accesso alle accademie e alle professioni abbia risolto il problema. E questo non solo perché il potere accademico resta degli uomini, ma anche perché millenni di monopolio maschile della tradizione simbolica non si cancellano per il solo fatto di avere individuato il problema e di parlarne tra amiche.

Chiesero ciò che potevano e dovevano

A chi attribuisce al primo femminismo l'errore di aver chiesto le stesse cose che chiedevano gli uomini bisognerebbe rispondere: e che cos'altro potevano chiedere, se non quello che chiesero?

Chiedevano di non essere condannate a restare bambine e di poter diventare maggiorenni e alla stessa età degli uomini; di avere un'istruzione che non fosse immediatamente funzione di un ruolo sociale; di poter disporre dei soldi guadagnati o ereditati, come ne disponevano gli uomini; di avere come madri la stessa possibilità di decisione dei padri; di essere cittadine, come cittadini erano gli uomini; di poter disporre del proprio corpo come del proprio corpo disponevano gli uomini... Più o meno le stesse richieste che verranno fatte sull'altra sponda dell'Atlantico da altre femministe in nome della differenza e dall'interno del movimento per l'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti.

Certo il timore che uguaglianza possa significare assimilazione non è del tutto infondato per la semplice ragione che la radicalità è degli esclusi. Nella *Miseria della filosofia* Marx scrive che è «il lato brutto che produce il movimento, che fa la storia determinando la lotta». E porta l'esempio delle virtù e dei limiti del feudalesimo al cui interno vive in germe la borghesia, che si svilupperà proprio nello sforzo di superarli.

Ogni lotta che vince amplia l'orizzonte dell'umano ma ovviamente e invariabilmente produce fenomeni di adattamento e di perdita di radicalità. Questa non è una buona ragione per augurarsi di perdere, restando al margine e teorizzando l'assenza come virtù. È una buona ragione invece per acquisire due punti fermi dall'esperienza dei conflitti della storia contemporanea. Il primo è che l'ingresso in un sistema di poteri e di valori da parte di chi ne era precedentemente escluso non lascia quel sistema uguale a sé stesso. Il secondo è che non esistono soggetti permanenti e non necessariamente per l'effetto dell'inclusione ma anche perché i rapporti di potere, in modo

particolare quelli creati dal capitalismo, periodicamente si riorganizzano disperdendo vecchie soggettività e costituendo le premesse sociali di nuove.

Non conformi

Non avrebbe senso concludere senza restituire un corpo ai desideri e alle idee delle donne che lottarono in nome dell’*égalité*. Chi erano? Come vivevano? Che cosa davvero volevano per sé stesse? Che cosa le fece emergere dal quel mondo femminile umbratile e confuso?

Erano a loro modo delle intellettuali organiche del proprio sesso, nei limiti in cui potevano esserlo in tempi in cui la battaglia per l’istruzione non era stata ancora vinta. Olympe de Gouges scrisse numerose opere teatrali; Mary Wollstonecraft fu costretta a farsi autodidatta per l’impoverimento della sua famiglia alle origini benestante. Fu istruita soprattutto dalle amicizie che riuscì a procurarsi, in modo particolare da mecenati liberali che la introdussero in un ambiente colto e anticonformista. Tuttavia la funzione di intellettuale non basta a spiegare la vita e l’impegno di Olympe e di Mary.

Olympe e Mary furono per i loro contemporanei qualcosa di molto simile a delle prostitute per aver preferito gli amanti ai mariti, essersi esposte in pubblico in difesa delle proprie idee, aver viaggiato sole o con uomini a cui non erano legate da vincoli matrimoniali. Olympe dopo la fine del suo matrimonio rifiutò di sposarsi, convisse con uomini che l’aiutarono a sopravvivere, si batté per il divorzio e affermò che il matrimonio rappresentava la fine della fiducia e dell’amore. Mary andò in giro per l’Europa, fu l’amante di un uomo sposato, ebbe un figlio da un altro che comunque non era suo marito, tentò il suicidio per amore e sostenne che il matrimonio era prostituzione legalizzata.

Costumi ben più disinvolti avevano caratterizzato prima della rivoluzione gli ambienti della nobiltà e dell’alta borghesia. Ma nel ceto medio, a cui entrambe appartenevano, le cose andavano diversamente e soprattutto quei costumi non erano

stati l'oggetto di una battaglia politica. Con il femminismo dell'*égalité* comincia la lotta contro la doppia morale sessuale e la famiglia patriarcale, per il diritto a decidere del proprio corpo o, come si dirà in altri contesti politici e culturali, per l'autodeterminazione. Una storia fatta anche di prudenti ritirate di fronte ai pregiudizi delle donne stesse e al sospetto entusiasmo degli uomini femministi.

Della loro vita di donne non conformi e che non avevano rinunciato ai loro desideri è testimone anche la morte. Mary fu vittima della differenza sessuale, non riuscì cioè a espellere la placenta dopo il parto e morì di infezione. Olympe perse la testa sotto la lama della ghigliottina, dopo aver detto che se le donne potevano salire sul patibolo, potevano allora salire anche sulla tribuna. La sua esecuzione aveva a che fare con le lotte interne alle fazioni rivoluzionarie, ma il compiacimento del procuratore della Comune di Parigi per la fine di una donna che «aveva dimenticato le virtù che convengono al suo sesso» testimonia l'ostilità suscitata dalla lotta delle donne per l'*égalité* tra i suoi stessi partigiani.

L'ombra della ghigliottina oscura da sempre la rivoluzione e le idee che l'avevano preceduta e accompagnata. Sarebbe un errore inserire il Terrore nella categoria degli "eccessi rivoluzionari", che pure in parte fu. Se è vero infatti che sospetti e indignazione fecero del popolo parigino un feroce giustiziere, è anche vero che il Terrore fu per l'ala radicale della borghesia francese una reazione conservatrice. Anch'essa era infatti favorevole al liberismo e accettò la regolamentazione e il calmieramento come misure eccezionali, dovute alla guerra e al bisogno di non perdere il sostegno popolare. Queste misure inoltre erano meno diffuse ed efficaci di quanto al tempo si dicesse e si credesse e la differenza tra quelli che la rivoluzione aveva arricchito e quanti non riuscivano a garantirsi pranzo e cena, restava enorme.

«I giacobini erano degli utopisti – scrive Trotsky – si proponevano il compito di "*fonder une république sur les bases de la raison et de l'*égalité". Volevano una repubblica egualitaria

sulla base della proprietà privata; volevano una repubblica della ragione e della virtù nel quadro dello sfruttamento di una classe da parte di un'altra. I metodi della loro lotta non facevano che derivare dal loro utopismo rivoluzionario. Si trovavano sul filo di una gigantesca contraddizione e chiamavano in loro aiuto il filo della ghigliottina».[10]

E, paradosso anche maggiore, desideravano ampliare al massimo la sfera dell'umano, tenendovi fuori la metà della specie.

10 Pierre Broué, *Trotsky e la Rivoluzione francese*, Centro Studi Pietro Tresso, Foligno, 1991, p. 10.

2. La madre simbolica di Enfantin e le madri reali

Può sembrare strano, ma costruire la propria autonomia non è stato per il femminismo tanto più facile dove gli uomini hanno aperto alle donne le braccia e addirittura hanno cercato in loro la salvezza. Come dimostra la vicenda delle sansimoniane.

Saint-Simon, Fourier e Owen fanno parte di quel protosocialismo che Marx definì utopistico per distinguerlo dal proprio più razionale e laico. Anche se il femminismo ha più spesso sottolineato le esclusioni o le pretese di assimilazione che hanno caratterizzato il movimento operaio del XIX e XX secolo, bisogna ammettere con riconoscimento postumo che l'organizzazione del lavoro salariato dà inizio a tutta un'altra storia. Già nel corso della rivoluzione del 1789 si era sviluppata e diffusa una forma di autorganizzazione popolare di base, le "società fraterne dei patrioti dell'uno e dell'altro sesso", che almeno nelle intenzioni era portatrice di una diversa logica. I giacobini ne imposero lo scioglimento e, anche se non vi riuscirono del tutto, cominciarono così e con la repressione degli arrabbiati a smobilitare la struttura del movimento popolare che li aveva sostenuti.

Ancora negli anni della Restaurazione e soprattutto dalla rivoluzione del 1830, in cui cade l'ultimo re della dinastia Borbone, alcuni intellettuali cominciano a parlare a nome del quarto stato e si sviluppano nello stesso tempo gli esperimenti di autorganizzazione che spesso accompagnano le rivolte e le ribellioni popolari. I socialisti che parlano adesso a nome dei poveri e degli sfruttati non solo non ignorano le donne ma della loro presenza e della ridefinizione del loro ruolo fanno un tema centrale e in qualche caso addirittura un'ossessione.

Di Charles Fourier si è detto che è stato l'inventore della parola "femminismo", ma sembra che non sia vero. La leggenda ha forse il suo fondamento nel fatto che egli è apparso l'erede legittimo delle rivendicazioni più radicali del femminismo del 1789. Le sue opinioni sulle donne, sulla sessualità, sulla

famiglia suscitarono un tale scandalo che i discepoli pubblicarono le sue opere purgate delle parti ritenute sconvenienti, che tornarono al loro posto solo nel 1967. Scrisse contro la famiglia e il matrimonio, affermò che la libertà delle donne è la misura di ogni progresso sociale, per primo teorizzò la liberazione dai lavori domestici attraverso servizi collettivi e parlò del versante materno degli uomini. Nell'epoca del mito della verginità scrisse che le ragazze avevano diritto a fare le proprie esperienze sessuali prima del matrimonio e che sarebbe stato necessario introdurre l'educazione sessuale nelle scuole. E, cosa per il suo tempo ancora più scandalosa, ritenne l'omosessualità una delle espressioni della fondamentale libertà del nostro corpo. Fu poi anche certo che, se le donne fossero state messe alla prova, in molti campi avrebbero fatto meglio degli uomini.

Ma è con Barthélemy Prosper Enfantin, seguace e divulgatore delle teorie di Saint-Simon, che la valorizzazione del femminile assume accenti decisamente mistici. Enfantin costruì una comunità che nelle sue intenzioni avrebbe dovuto costituire l'embrione della società ideale, cioè il regno della Madre, in cui un messia femminile avrebbe trasmesso agli uomini la naturale empatia delle donne. Simboleggiava il nuovo ordine una coppia, in cui lui rappresentava la riflessione e lei il sentimento, ritenuto però una virtù superiore perché la futura società socialista sarebbe stata dominata dall'amore e dalla pace. Tuttavia se l'astratta femminilità è dominante, alle donne in carne e ossa non mancano fondate ragioni di insoddisfazione. Continuano a svolgere ruoli subalterni, non predicano perché la predicazione è affidata agli uomini e a un certo punto della coppia simbolica resta solo lui, in genere Enfantin. Le donne reali non vengono ritenute all'altezza del compito di rappresentare una Madre autorevole e quindi non in sintonia con la schiavitù femminile. Toccherà quindi agli uomini l'apostolato per la loro liberazione. La comunità di Enfantin verrà sciolta per immoralità e sovversione e i suoi membri si sparpaglieranno per il mondo alla ricerca della Madre o, se si preferisce, del loro complesso edipico.

Alle mistiche astrazioni di Enfantin le lavoratrici che presero il nome di sansimoniane, ma che erano in realtà influenzate dal clima culturale creato dall'insieme del socialismo utopistico, contrapposero prima di tutto la concretezza. E non, come suggerirebbe la più ingenua vulgata differenzialista, perché gli uomini sono astratti e le donne concrete, ma per la semplice ragione che l'esperienza le aveva costrette a confrontarsi con discorsi e pratiche non ancora capaci di dare un corpo alle loro aspirazioni e ai loro miti. Si può dire che le sansimoniane anticipino il marxismo nella convinzione che i grandi ideali senza gambe non vanno lontano. Alle piccole comunità di individui impegnati nella costruzione di nuove chiese dei poveri, Marx contrappone l'attività di una classe con i suoi modi, i suoi tempi e i suoi specifici bisogni. Anche con i suoi apostoli e le sue comunità di persone non conformi, naturalmente, ma comunque una classe capace di condurre la storia oltre il capitalismo, come la borghesia l'aveva condotta oltre il modo di produzione feudale.

Le idee che è possibile accreditare in tutto o in parte al sansimonismo furono caratterizzate dalla convinzione che l'emancipazione non si delega. Né quella delle donne, né quella del lavoro salariato. Da questa convinzione trassero la conseguenza pratica che bisognava organizzare e unire la classe, costruendo associazioni egualitarie di lavoratori e di lavoratrici. Flora Tristan criticò le unioni corporative come anacronistiche; considerò il corporativismo un'assurdità che divideva i lavoratori in una serie di piccole società particolari; contrappose alle corporazioni una stabile unità di classe. Per sostenere le proprie ragioni scrisse un libro, *L'unità operaia*, e fondò un'organizzazione con lo stesso nome. Girò per la Francia a spiegare il suo punto di vista e in ogni luogo la sua principale preoccupazione fu di lasciare nuclei organizzati della sua creatura. Denunciò le condizioni di vita del lavoro salariato, in modo particolare di quello femminile e scrisse un'opera, *A passeggio per Londra*, a cui somiglia quella che scriverà anni dopo sulla situazione della classe operaia in Inghilterra Engels, che a Flora deve anche l'affermazione che la donna è la proletaria dell'uomo.

Qualche anno dopo la morte di Flora Tristan le sansimoniane che vivono la rivoluzione del 1848 manifestano le stesse preoccupazioni. Anche nel '48 più ribellioni convergono. C'è ancora l'aspirazione borghese a una compiuta democrazia liberale, ma la componente radicale borghese è più ideologica che sociale. La classe in quanto tale e la politica che più la rappresenta sono diventate conservatrici e pavide, disposte a qualsiasi compromesso con i residui feudali, il clero e le monarchie. Ci sono poi i nazionalismi dei paesi europei che non hanno ancora conquistato l'indipendenza e l'unità, come l'Italia, e verso i quali i socialismi si mostrano in genere aperti e solidali. E ci sono infine le classi popolari, quelle che garantiscono le forze materiali delle rivolte, ne pagano il prezzo con il sangue e non ottengono nulla di stabile per sé stesse. In questo contesto le femministe che hanno qualcosa di nuovo e diverso da dire non per caso si riconoscono in quest'ultima rivoluzione.

Le sansimoniane erano proletarie, ma questa definizione non è legata tanto alla loro personale condizione sociale. In fondo esse appartengono a quel ceto femminile precario, di cui facevano parte anche le femministe dell'89 (istitutrici, dame di compagnia, attrici, artigiane o drammaturghe senza successo). Con un'istruzione limitata e con scarse possibilità di occupazione, furono spesso autodidatte e costrette ad arrangiarsi per conquistare il diritto di non dipendere da nessuno. Flora Tristan lavorò in un negozio di incisioni e litografie di cui sposò il proprietario; dopo la separazione sopravvisse con la piccola rendita concessale dal parente che le aveva sottratto l'eredità di famiglia. Jeanne Deroin prese il diploma di istitutrice, dopo essere stata cucitrice in una sartoria di biancheria femminile. Pauline Roland lavorò come operaia, si mantenne poi con lezioni private, scrivendo articoli e infine alloggiando nelle patrie galere in condizioni indegne di un essere umano.

Accreditare Mary Wollstonecraft, Olympe de Gouges, Claire Lacombe e Pauline Léon alla borghesia e Flora Tristan, Jeanne Deroin, Pauline Roland e Suzanne Voilquin al proletariato ha un senso solo se ci si riferisce non tanto a una condizione di

esistenza – ogni donna che decidesse di dipendere esclusivamente da sé stessa rischiava di cadere in una condizione precaria – quanto a una classe di riferimento, ai suoi valori e alle sue idee. In quanto proletarie in un senso e nell'altro diedero una grande importanza al salario, di cui chiesero la parità con quello maschile, all'indipendenza economica e alle condizioni in cui le donne erano costrette a lavorare. Trascurarono la Madre simbolica per le madri reali, tanto più che una di loro, Pauline Roland, era stata costretta a lavorare dodici-quattordici ore incinta.

Anche le sansimoniane del '48 considerano centrale la questione dei corpi del cambiamento, riprendono l'impegno di Flora Tristan in un clima reso più favorevole dalla caduta di Luigi Filippo e dalla proclamazione della repubblica. Propongono un'associazione fraterna e solidale di tutte le associazioni, riuscendo a ottenere l'adesione di centoquattro e contribuendo così a dare vita a un'unione. Particolarmente attiva su questo fronte fu Jeanne Deroin che nell'agosto del 1848 ne pubblicò sulla *Voix des femmes* il progetto, in cui era inclusa anche una proposta di struttura organizzativa. L'impegno suo e delle sue compagne per organizzare soprattutto le lavoratrici consentì la costituzione di associazioni di cucitrici, levatrici, istitutrici e domestiche.

Con le sansimoniane comincia anche una genealogia. Di alcune di loro si sa che avevano letto Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, di cui ripresero le critiche e le rivendicazioni. Affermano che se le donne hanno dei doveri, devono avere anche dei diritti, come Olympe aveva detto che se le donne possono salire sul patibolo, devono anche poter salire sulla tribuna. Come le femministe del 1789 fanno appello alla coerenza con la proclamazione dei principi di libertà, uguaglianza e fraternità. Rivolgendosi all'assemblea dei cittadini, Jeanne Deroin invita «lor signori» a non prestare il fianco all'accusa di ingiustizia: «nel momento in cui aboliscono tutti i privilegi, non vorranno conservare il più iniquo e lasciare metà della nazione sotto il dominio dell'altra». Come le femministe del 1789 insistono sul diritto all'istruzione, alla maggiore età, alla cittadinanza e a decidere della propria vita affettiva e sessuale.

Gli inconvenienti del libero amore

Sul tema del libero amore queste donne sono molto più caute dei loro compagni di sesso maschile. Jeanne Deroin rivendica il suo essere «madre di famiglia sinceramente cristiana» e spiega che in lei non vive lo spirito della donna libera, come lo intendeva Enfantin. C'è un'evidente relazione tra il proposito delle sansimoniane di organizzare una classe e la maggior prudenza sulla libertà sessuale. Jeanne sembra condividere la preoccupazione, che sarà anche di altri organizzatori del movimento operaio, di provocare nelle classi popolari reazioni di rigetto, ripetendo discorsi propri di ambienti anticonformisti di intellettuali, artisti e nobili declassati. Di fronte all'accusa di immoralità Engels stesso sarà costretto a girare la frittata, teorizzando la parità tra donne e uomini non tanto come maggiore libertà delle donne quanto come minore libertà degli uomini in nome di un'autentica monogamia. E Lenin abbandonerà la sua amante, preoccupato di ciò che di un leader adultero avrebbero pensato gli operai comunisti. Le sansimoniane preferirono perciò chiedere la riforma dell'istituzione matrimoniale, il riconoscimento dei figli illegittimi, la libera scelta del partner e il cognome della madre alla prole. Già solo così, si collocarono non un passo davanti alle masse ma poco meno di un secolo e mezzo davanti alla storia.

Nell'atteggiamento delle sansimoniane non ci sono solo ragioni di opportunità politica o di spontanea adesione alla morale sessuale del tempo. Famiglia e matrimonio non hanno lo stesso significato per tutti. Per le non conformi del ceto medio o dell'aristocrazia operaia sono una trappola in cui si esercita l'autorità maritale, per tante altre un'aspirazione e un lusso che non possono concedersi. Gli strati inferiori di una classe, che vive ancora una miseria devastante, spesso non hanno il denaro per un rito che ha comunque i suoi costi. E a molte operaie senza lavoro non resta altra possibilità di sopravvivenza che la prostituzione.

Marx ed Engels scambieranno la necessità per libertà e vedranno in questi fenomeni la prefigurazione di un futuro socialista e proletario libero dai vincoli della morale borghese. Quando le lotte e l'organizzazione della classe operaia ne miglioreranno le condizioni, il modello non sarà il mondo anticonformista delle avanguardie intellettuali ma la piccola borghesia con il suo culto della normalità, della sessualità autorizzata e delle tendine alle finestre. Molto più tardi il *black feminism* spiegherà al femminismo bianco che per le donne afroamericane, schiave nella sedicente democrazia nordamericana, la famiglia è stata un'aspirazione brutalmente violata. Il padrone poteva dividere la madre dal padre e i genitori dalla prole per venderli separatamente e fare delle donne nere i suoi oggetti sessuali. Una famiglia, riconosciuta come tale, non dissolubile se non per volontà dei suoi membri adulti, sarà l'aspirazione di persone che si sottraggono all'eteronormatività e l'obiettivo dei movimenti a cui daranno vita soprattutto a partire dagli anni Settanta del secolo scorso. Oggetto di legittimo desiderio e di legittima critica, la famiglia resta uno dei problemi irrisolti con cui il femminismo dovrà confrontarsi fino al tempo presente, così come quelli della sessualità e della riproduzione.[11]

Sante laiche

Malgrado la prudenza le sansimoniane non smisero di suscitare scandalo per il solo fatto di essersi concesse libertà di cui le altre donne non godevano. Ebbero anche loro vite difficili e morti in sintonia con le vite. Flora Tristan scandalizzò i suoi contemporanei per aver abbandonato il tetto coniugale; per poco non fu vittima di un femminicidio perché il marito le sparò, ferendola gravemente con il plauso di gran parte dell'opinione pubblica. Morì a soli quarant'anni di stenti e di

11 Su questi temi vedi anche *La Straniera*, «Quaderni Viola» nuova serie, n. 2, Alegre, Roma 2009 e *Orgoglio e Pregiudizio*, «Quaderni Viola» nuova serie, n. 3, Alegre, Roma 2010.

stanchezza al ritorno del suo viaggio per organizzare l'Unione. Jeanne Deroin subì un processo nel quale fu costretta a nascondere il suo ruolo su richiesta dei suoi compagni di lotta, che ritennero umiliante ammettere di essere stati diretti da una donna. Morì in esilio ma libera per essere riuscita a fuggire prima dell'arresto.[12] Sorte peggiore toccò a Pauline Roland, imprigionata, deportata in Algeria e morta dopo la scarcerazione nel viaggio di ritorno a Parigi.

Con le sansimoniane comincia una storia di sante e santi laici, di esseri umani che si gettarono nella mischia dei conflitti sociali con tali certezze e passioni da accettare il rischio dell'esilio, del carcere e della morte. Noi oggi ci crediamo meno ingenue perché una diffusa vulgata di origine psicoanalitica ci ha messo in guardia su ciò che può nascondersi dietro la vocazione al martirio. Ma le nostre nonne e bisnonne erano meno sprovvedute di quel che si creda, se già molto tempo fa Larisa Rejsner poteva scrivere: «Oggi chi oserebbe lasciarsi sfuggire cose così pacchiane e antiquate come quelle che parlano di eroismo, di fraternità dei popoli, di sacrificio ammirevole, di morire lottando». E nello stesso tempo si chiedeva come raccontare in modo credibile certe «storie meravigliose e incredibili».

A raccontare queste storie ci ha provato Paco Ignacio Taibo II, giornalista e scrittore, che vive a Città del Messico, con un libro dal significativo titolo di *Arcangeli* in cui ricorda uomini (e una donna, appunto Larisa) che «cercarono la rivoluzione e scesero all'inferno per trovarla».[13]

La nascita e lo sviluppo del movimento operaio modificheranno il genere prima all'interno di nicchie di attivisti e attiviste non conformi, poi negli ambienti operai più vicini e infine nelle società in cui si svilupperanno sindacati e partiti di massa. Le

12 Sulla vicenda personale e politica di Jeanne Deroin ho utilizzato anche Pina Sardella, *Jeanne Deroin. Biografia di una femminista del 1848*, Cooperativa Centro Progetti Donna, Milano, 1998.

13 Paco Ignacio Taibo II, *Arcangeli*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 109.

modificazioni saranno diverse tra loro e spesso contraddittorie. Nel socialismo delle origini maschile e femminile si rimodellano e si contaminano: l'abnegazione e l'attitudine al servizio che la tradizione pretendeva dalle donne caratterizza anche gli uomini; la libertà e la forza d'animo che si accreditavano agli uomini sono indispensabili anche alle donne. Ma donne e uomini non diventeranno per questo uguali nel senso di identici e stessi-medesimi, e di questa differenza Flora, Jeanne e le altre ebbero viva consapevolezza e cercarono nella cultura del loro tempo le parole per dirla.

3. Il vantaggio di essere considerate differenti

Il femminismo cristiano è forse l'esempio più chiaro dei travestimenti dell'*égalité* nelle strategie di sopravvivenza delle donne. Ma la ricostruzione del rapporto tra «spirito di libertà» e «spirito di religione» – come li chiamerà Tocqueville – necessita di un breve antefatto.

Gran parte delle idee di cui il femminismo si è servito hanno la loro origine nel periodo dell'ascesa della borghesia e nella sua rivoluzione. Non che la borghesia le abbia inventate e costruite ex novo. Le ha piuttosto rielaborate e trasformate in strumenti compiutamente politici. Ma gli episodi di quella rivoluzione sono stati due: qualche anno prima del 1789 anche nell'America del nord c'era stato un evento passato alla storia come rivoluzione. Alla *Dichiarazione di indipendenza* americana peraltro si era ispirata la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, testo proposto da La Fayette che aveva combattuto al fianco dei coloni. Eppure i due episodi sono diversi. La classe è la stessa, la borghesia; le modalità con cui si afferma sono diverse e le reazioni delle donne ne rappresentano forse uno dei sintomi più significativi. Le donne non irrompono nelle strade e nelle piazze, non marciano verso qualche reggia o palazzo del potere, non fondano club e non partecipano alle assemblee come spettatrici e tra loro non emergono personalità come Olympe de Gouges o Claire Lacombe. Questo avviene perché il diverso contesto attenua la natura di rivoluzione del conflitto.

La borghesia francese aveva nemici in alto (l'*ancien régime*), in basso (il nascente quarto stato) e intorno (le nazioni circostanti ostili). Quella americana non ne ha né da una parte né dalle altre e questo particolare condiziona il suo presente rivoluzionario e il suo futuro conservatore. Non ci sono in America privilegi feudali e assolutismo monarchico e il conflitto è in parte anche con gli affaristi della madrepatria. Per questo la rivoluzione assume soprattutto le caratteristiche di guerra patriottica, a un certo punto presenti anche nella vicenda

francese, ma combinate in maniera più marcata con quelle di guerra di classe. Manca inoltre alla rivoluzione americana una spinta simile a quella del popolo parigino e delle sue strutture organizzate di base. L'America è un grande paese con risorse non ancora sfruttate, ampi spazi e confini mobili e i poveri possono credibilmente sperare di cambiare con l'intraprendenza e il sacrificio la loro condizione. E infine intorno all'America c'è il mare, non le nazioni ostili con i loro effetti psicologici e politici di paura del nemico e dei complotti che avevano accelerato l'attività della ghigliottina. Il rovescio della minore radicalità è che, senza le paure che inducono la borghesia alla ritrattazione in Europa, dove per circa due secoli si aggirerà il fantasma del quarto stato, gli uomini bianchi godranno stabilmente in America di alcune libertà.[14] E tuttavia non è possibile condividere i giudizi ottimistici sulla "grande democrazia" o si può farlo solo rimuovendo sia la sua origine sia i modi con cui si è assicurata la posizione di più potente nazione del mondo.

La ritrattazione dell'*égalité* non è solo legata al passaggio della borghesia da classe politicamente dominata a classe dominante, ma accompagna tutta la sua ascesa e il suo sviluppo. Se infatti l'etica protestante ha contribuito a creare un ceto medio imprenditoriale, il capitalismo come fenomeno continentale e possibilità materiale è diventato modo di produzione dominante attraverso la spoliazione del resto del mondo: con l'importazione di metalli preziosi, lo sfruttamento di un lavoro di tipo schiavistico, l'appropriazione delle risorse, lo scambio ineguale e il massacro dei nativi. Forme di espropriazione così violente hanno avuto bisogno, nello specifico della cultura europea cristiana e illuministica, di un tipo di giustificazione che disumanizza l'umano e che sarebbe poi stata chiamata razzismo. Per ovvi motivi il razzismo covato dall'Europa si manifesta in misura maggiore nelle comunità di origine europea

14 Anche per chi non ne condivide l'impostazione e la logica, sono utili le osservazioni sulla diversità della situazione in America e in Francia nelle due rivoluzioni del Settecento di Alexis de Tocqueville in *La democrazia in America*, Einaudi, Torino 2006.

che convivono con gli schiavi e i nativi nelle colonie, fino al momento in cui si ritorce contro l'Europa stessa, devastandola con il nazismo e la seconda guerra mondiale.

Contro la schiavitù si era pronunciata in Francia l'Enciclopedia e nel corso della rivoluzione c'era stato un braccio di ferro tra lobby schiavistica e guardiani dell'*égalité*, quelli cioè che si battono anche per l'emancipazione degli ebrei. Contro la schiavitù si organizza negli Stati Uniti gran parte del movimento protestante nel clima dei "risvegli", che rappresentano il tentativo di riavvicinare le classi popolari nel contesto della rivoluzione industriale, dell'impoverimento del lavoro subalterno e della sua attivizzazione. Il fenomeno nasce in Europa, dove però dovrà fare i conti con la concorrenza delle chiese socialiste, comuniste e anarchiche. In America trova invece il terreno più fertile per la sua diffusione e assume funzioni politiche più immediate, soprattutto contribuendo a creare un'opinione pubblica favorevole all'abolizione della schiavitù.

I due grandi risvegli si sviluppano nel XVIII e XIX secolo e prima di tutto inaugurano forme di propaganda inedite o ne recuperano di dimenticate: le opere sociali, i grandi raduni, la predicazione all'aperto, la spiegazione e la pedagogia, la stampa che spiega in maniera semplice e breve. Il movimento operaio farà proprie alcune di queste forme, Marx ed Engels compresi, che struttureranno in domande e risposte, sul modello del catechismo, il documento preparatorio del loro *Manifesto*. Più di ogni altro il socialismo utopistico ricalcherà le modalità di organizzazione in comunità virtuose, anche se la virtù di Fourier e Enfantin non è certo la stessa di quella dei pastori che in America predicano contro il peccato.

Tuttavia quando si parla di funzione progressiva del cristianesimo non è possibile dimenticare che siamo di fronte a un fenomeno con circa due millenni di storia, divisioni e scissioni molteplici, relazioni complesse con altri poteri e una specifica vocazione al potere. Bisogna perciò chiedersi "quale cristianesimo?". Le chiese in cui nasce la mobilitazione antischiavistica hanno in genere una tradizione che si può definire democratica,

se al termine non si attribuisce un significato immediatamente politico. Soprattutto i puritani nella loro versione congregazionista contrappongono alle strutture burocratiche e centralizzate forme di organizzazione orizzontali e aperte a poveri, a neri e a donne. Considerano colpa non solo la schiavitù ma lo sfruttamento, la riduzione in miseria e i peccati dei poveri di cui sono responsabili i ricchi. Anche da questa vicenda si può capire che cosa significa l'affermazione che il femminismo nasce e rinasce invariabilmente al fianco di correnti politiche democratiche, riformiste o rivoluzionarie. I "risvegli" e il movimento abolizionista aprono gli spazi e elaborano i valori in cui può fare breccia una domanda femminile di *égalité*.

Dal punto di vista della logica intrinseca di un fenomeno, lo spazio è simile a quello dei salotti, delle strade e dei club femminili, a metà strada tra il privato e il pubblico. Oggi diremmo con termine improprio che le donne agiscono nel "sociale" e da quella posizione esercitano con petizioni e appelli un'influenza sulla politica che è ancora monopolio maschile. Con la differenza rispetto alla Francia che in America esse possono disporre di una rete molto più fitta e diffusa proprio perché meno immediatamente politica e appoggiata a una realtà maschile organizzata. Come nel caso del socialismo utopistico il femminile è valorizzato e considerato interlocutore privilegiato nella lotta contro i vizi della società affaristica. All'appello le donne sono accorse in massa, svolgendo un ruolo fondamentale nelle associazioni e nelle reti che nei primi decenni del XIX secolo conosceranno una dinamica di politicizzazione, di cui è testimone la fondazione nel 1820 della Female Antislavery Society che considera la schiavitù una pratica immorale. Ma anche con un'altra differenza, che segna i limiti dei femminismi che scelgono di interloquire con ambienti religiosi.

Per due motivi è importante comprenderne le logiche. Il primo è che in Italia ha fatto scuola una versione del "pensiero della differenza" segnata in maniera non sempre esplicita, ma non per questo meno forte, da un'influenza culturale cattolica. La seconda – oggi molto più importante – ha a che fare con

incomprensioni ed equivoci nel rapporto tra femminismo europeo (o di origine europea) e donne di aree del mondo a prevalente religione islamica. Nei loro confronti il femminismo si è diviso tra posizioni che hanno sfiorato il razzismo, non riconoscendo a queste donne alcun margine di libertà, e la reazione opposta che non riconosce invece all'Islam la sua natura di religione come le altre. Nel primo caso si ignora l'esistenza di un femminismo islamico che, come quello cristiano, ha i suoi tempi e le sue strategie di sopravvivenza. Ci si immagina detentrici di un modello unico di civiltà, si rimuove il particolare che il femminismo europeo è coinvolto, magari anche ingiustamente ma è comunque coinvolto, nell'identità colonialista e imperialista per cui i suggerimenti che vengono dalla sua parte possono ottenere l'effetto opposto a quello desiderato. Ma non si può nemmeno ignorare che l'Islam è una religione con le caratteristiche proprie di ogni "spirito di religione", cioè con la pretesa di sostenere verità in eterno valide, il cui esito più ovvio non può essere che la destoricizzazione del genere e la conservazione di modelli tradizionali o arcaici.

Sarah Grimké, Elizabeth Cady Stanton, Lizabeth McClintock, Susan B. Anthony, Lucretia Mott e le altre cercano nella Bibbia la libertà delle donne. Sostengono la necessità di un'esegesi biblica che dimostri l'inesistenza nelle sacre scritture di qualcosa che giustifichi la disuguaglianza tra donne e uomini. Rivendicano l'*égalité* per le donne in quanto esseri morali. Scrivono che la Bibbia è una grande carta dei diritti umani. In questo modo non solo esprimono proprie convinzioni ma si rivolgono a uomini che hanno quei punti di riferimento e quei linguaggi. La storia dimostra ancora una volta che valorizzare il femminile non significa valorizzare le donne. La quacchera Sarah Grimké, che predica in pubblico contro la schiavitù, provoca l'anatema del clero puritano congregazionista. Alla lettera pastorale Grimké risponde a sua volta con il saggio *Letters on equality of the sexes, and the condition of woman*, in cui ribadisce il fondamento religioso dell'uguaglianza. Ma la verifica più traumatica avviene al congresso mondiale contro la schiavitù

che si tiene a Londra nel 1840. Le poche donne presenti sono tollerate purché tacciano e siano rese invisibili da una tenda. La famosa convenzione di Seneca Falls nasce dall'incontro di donne testimoni dell'assurdo che pretende l'invisibilità e il silenzio proprio di coloro che hanno dato al movimento il contributo più rilevante dal punto di vista della quantità e della qualità. Nel mese di luglio del 1848 si riuniscono in una cappella alcune centinaia di donne per stendere la *Dichiarazione dei sentimenti* di cui sono autrici Lucretia Mott, Mary McClintock e Elizabeth Cady Stanton. La logica è simile a quella della dichiarazione di Olympe de Gouges e mostra come le idee rimbalzino da una sponda dell'Atlantico all'altra. Alla dichiarazione americana si ispira la dichiarazione francese, a cui si ispira la dichiarazione di Olympe de Gouges, la cui logica è ripresa dalla dichiarazione di Seneca Falls.

Le affermazioni di principio e le *doléances* sono molto simili. Tutte le donne e tutti gli uomini sono stati creati uguali, hanno gli stessi diritti inalienabili, hanno uguale diritto a rifiutare l'ubbidienza ai governi che ne impediscono la realizzazione. Ma la storia del genere umano è una storia di permanente violazione dei diritti naturali della donna che, soprattutto da sposata, vive in una condizione di morte civile, costretta a giurare ubbidienza al marito che può privarla della libertà e perfino infliggerle punizioni. Anche le rivendicazioni sono simili: la maggiore età, il "sacro dovere del voto", una morale uguale per donne e per uomini, l'istruzione, la possibilità di prendere la parola. Troviamo nella *Dichiarazione dei sentimenti* anche uno spunto interessante per i discorsi del futuro, si chiede cioè una ridefinizione del genere che avvicini gli uomini alle donne. La virtù, la delicatezza, la finezza che la società pretende dalle donne devono essere richieste anche all'uomo.

Ma la diversità degli ambienti in cui e a cui parlano, rispetto a quelli della Francia rivoluzionaria, non è senza conseguenze. L'appello a ciò che di comune hanno gli esseri umani (non più la ragione ma la morale) si accompagna a una forte sottolineatura della maternità come ragione sociale del diritto all'*égalité*.

Anche Olympe de Gouges aveva accennato, nella sua dichiarazione, al coraggio necessario alle donne nella vicenda del parto e Mary Wollstonecraft considerava ruoli e funzioni naturali. La differenza non è solo nell'enfasi ma nel fatto che la maternità e la sua funzione politica rappresentano l'argomento principale con cui il femminismo cristiano tranquillizza gli uomini e si rivolge alle donne. Questo immaginario accompagnerà per più di un secolo le dinamiche dell'emancipazione femminile e farà da didascalia a una divisione del lavoro che, fino agli anni Sessanta del Novecento, ancora assegna alle donne compiti che si svolgono soprattutto tra le mura domestiche.

Judith Sargent ritorna sull'importanza dell'istruzione. Sostiene che le donne hanno capacità intellettuali non inferiori a quelle degli uomini ma specifica che di queste virtù ha bisogno soprattutto la famiglia. Catharine Beecher teorizza l'esigenza di una specie di nuova scienza, di un'economia domestica che faccia delle donne vere e proprie professioniste della cura. E per tutte lo spazio domestico rappresenta il luogo in cui si formano le caratteristiche dello spazio pubblico, virtuose solo se le donne hanno la possibilità di renderle virtuose. Nello spazio domestico, nella famiglia e nella relazione con mariti e figli le donne costruiscono le basi culturali ed etiche della democrazia americana. I limiti di questo femminismo non consistono solo nell'effetto ultimo di certi discorsi e di certe pratiche, quello cioè di ricalcare – razionalizzandoli – i contorni del luogo specifico in cui il capitalismo delle ex colonie e la relazione di potere tra i sessi relegano le donne. Le donne non sono mai persone nel senso compiuto del termine, ma hanno bisogno di definirsi come mogli-di e madri-di e in quanto tali detentrici di diritti. Un altro limite è che l'abolizione della schiavitù si colloca in un contesto intellettuale ed etico di lotta al peccato e si accompagna quindi alla lotta contro altri peccati come l'alcolismo, la prostituzione, un certo tipo di rappresentazioni teatrali o la stampa ritenuta oscena. L'abolizionismo cristiano femminile crea perciò una tradizione proibizionista che si diffonderà anche in ambienti di femminismo laico, aggiungendo un'altra

ambivalenza ai discorsi femministi. E ambivalenza significa, in questo caso e negli altri, la presenza contemporanea negli stessi ambienti di due atteggiamenti opposti: appello a ciò che di comune c'è negli esseri umani e rivendicazione di una differenza virtuosa; individualismo e relazionalità; libertà sessuale anche per le donne e astinenza anche per gli uomini; critica radicale del maschile e seduzione intellettuale.

Tra immaginario maternale ed *égalité*

Molte tra quelle che danno vita negli Stati Uniti al movimento per i diritti delle donne conoscono i testi di Olympe de Gouges e di Mary Wollstonecraft, alcune sono in contatto con Jeanne Deroin o sono interessate ai movimenti fourierista e owenista di cui hanno condiviso l'esperienza delle comunità utopiche. Inoltre intorno agli anni Venti alcune viaggiatrici provenienti dal vecchio continente contribuiscono ai primi passi del femminismo americano sovrapponendo alla cultura periferica degli ex coloni il nuovo delle filosofie politiche dell'Europa. Hanno quindi influenza sul movimento per i diritti delle donne non solo le vicende dei "risvegli" e del femminismo nato nel loro corpo ma anche un gruppo di intellettuali cosmopoliti, liberi pensatori o addirittura anticlericali come Frances Wright, Harriet Martineau, John Stuart Mill e Margaret Fuller, l'unica americana del gruppo. Si avverte quindi nella *Dichiarazione dei sentimenti* l'influenza dell'*égalité* laica e dei primi passi del movimento operaio organizzato. La *Dichiarazione*, firmata da cento tra donne e uomini, è costruita con un lungo elenco di *doléances* nei confronti degli uomini che violano la legge della natura e di Dio, escludendo le donne e vanificando così la legittimità dei governi, garantita solo dal consenso dei governati. Gli uomini infatti privano le donne del diritto al voto e le sottomettono a leggi alla cui elaborazione non hanno partecipato; negano i diritti concessi anche al «*most ignorant man*»; costringono le donne sposate alla «*civilly dead*»; le discriminano nell'accesso all'istruzione, alle

professioni e all'equa retribuzione; le escludono dalla Chiesa e dallo Stato e impongono un doppio codice morale. Delle risoluzioni votate alla convenzione quella sul voto è l'unica che registra divergenze e polemiche perché a molte appare una richiesta troppo radicale e perciò destinata a far perdere credibilità alle altre. Anche questa alla fine sarà approvata, sia pure a stretta maggioranza.

Da questo momento a quello in cui verrà approvato il XIX emendamento, il diritto al voto apparirà alle femministe americane la chiave destinata ad aprire la porta che consente l'accesso all'*égalité.* Ma tra Seneca Falls e il 1920, l'anno in cui alle donne verrà concesso il voto, passano settant'anni. Le strategie di sopravvivenza e l'abilità narrativa non saranno sufficienti a impossessarsi di quella chiave presunta. Nel 1870 sarà infatti approvato l'emendamento che esclude esplicitamente, e nelle intenzioni dei suoi padri definitivamente, le donne dal voto. Ci vorrà ben altro blocco di interessi per costringere i governi della "grande democrazia" a essere coerenti con i presupposti della loro legittimità.

Alcune osservazioni sollecitate da questa specifica storia. Le femministe della rivoluzione del 1789 vennero descritte, e in parte anche percepite, come pazze e puttane. Le prime socialiste e quelle che si legarono più tardi alla Comune come criminali e incendiarie. Qui siamo di fronte a una categoria non nuova ma che col tempo si sostituirà alle altre senza tuttavia soppiantarle del tutto: le donne di Seneca Falls sono ridicole. La diffusione della *Dichiarazione dei sentimenti* non produsse solo condanne dal pulpito ma anche e soprattutto ironie e sbeffeggiamenti tali da indurre molte e molti che l'avevano sottoscritta a ritirare la propria firma.

Nella realtà anche loro erano donne del ceto medio, di cultura superiore alla media, qualche volta autrici di opere ambizione come *The woman's bible* di Elizabeth Cady Stanton o l'*History of woman suffrage* di Susan B. Anthony. Erano certo donne virtuose e in lotta contro il peccato, molte venivano dal

movimento della temperanza ed erano esse stesse temperanti. Alcune erano madri di molti figli come Cady Stanton, che ne aveva ben sette. Ma tutte erano l'espressione di quello "spirito di libertà" che le femministe hanno incarnato come pochi altri soggetti di liberazione.

Coloro che hanno studiato la vicenda di Seneca Falls si sono spesso chieste se far leva sulla figura della madre sia stato utile o dannoso. Si può dire credibilmente che l'aver continuato a rivolgersi agli uomini e alle altre donne in linguaggi che assecondano il senso comune e lo forzano senza però rovesciarlo, ha reso meno difficile far passare l'idea che le donne hanno dei diritti. E si può dire altrettanto credibilmente che l'aver continuato a insistere sulla domesticità, l'attitudine alla cura, la superiorità perché madre, abbia reso più facile la segregazione riservata alle donne nei decenni successivi all'approvazione del XIX emendamento. O almeno ne abbia fornito una giustificazione radicata nella stessa auto percezione femminile. Quando lo sviluppo delle forze produttive tenderà a privilegiare ancora di più il lavoro maschile e le donne saranno chiamate soprattutto a riprodurre quella forza lavoro come merce per conto del capitale, i discorsi sulla differenza delle sfere ne rappresenteranno un utile retroterra culturale. Il femminismo americano degli anni Sessanta del XX secolo rinasce a partire dalla constatazione che i diritti non bastano e che le donne americane restano comunque prigioniere della sfera privata tra pentole, elettrodomestici e vuoto interiore.

Ma non è credibile anche un'altra osservazione e cioè che dove e quando il femminismo ha puntato su ciò in cui uomini e donne sono uguali, sulla natura comune di esseri umani (razionali o morali o di altra qualità) le cose non sono andate meglio. E questo in memoria ancora una volta che, se le parole sono importanti, alla fine sono le forze materiali a decidere.

4. L'organizzazione e il lavoro come priorità

Il femminismo nato nel movimento operaio del XX secolo ha una storia lunga e contraddittoria, già raccontata nella forma semplice e sintetica necessaria a dare sostanza a un progetto politico.[15] Vale la pena qui di insistere su un aspetto per aggiungere un altro elemento al quadro complessivo. In questo ambiente la convivenza tra aperture e rifiuti, che aveva già caratterizzato gli altri ambienti democratici o rivoluzionari, si presenta in forma più accentuata.

Le forze materiali delle aperture sono potenti e combinate. Prima di tutto il capitalismo che, distruggendo il modo di produzione patriarcale e costringendo le donne ad allontanarsi dalle case, allenta la stretta dei vincoli di parentela e dà un primo impulso alle dinamiche emancipative. Solo il primo, perché all'inizio le donne cadono dalla padella alla brace dello sfruttamento selvaggio e dell'ostilità dei compagni di lavoro. I loro salari più bassi, e a volte molto più bassi, fanno concorrenza ai lavoratori che reagiscono continuando a ripetere che il posto delle donne è la casa perché questo è l'argomento più accessibile al senso comune. Altra forza materiale sono proprio quei lavoratori che vorrebbero sbarazzarsi delle donne, ma che rappresentano la forza sociale in cui i sindacati si radicano. Dopo molte resistenze l'insieme del movimento sindacale sarà infatti costretto ad aprirsi alle donne, anche se spesso con l'obiettivo non dichiarato di rendere meno conveniente per il padronato l'assunzione di forza lavoro femminile. C'è però anche una terza forza che agisce, e senza cui le aperture sarebbero destinate a restare spazi vuoti ed è la forza delle lavoratrici. In gran parte dell'Europa cresce il numero delle salariate. In pochi anni dal 1902 al 1908 in Germania (per esempio) il loro numero passa da 3.600.000 a 5.400.000, mentre in Francia tra la vigilia della prima guerra mondiale e quella della seconda il numero delle occupate quasi quintuplica. L'occupazione

15 Cfr. Cinzia Arruzza, *Le relazioni pericolose. Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*, Alegre, Roma 2010.

femminile non crescerà in modo lineare e conoscerà battute di arresto e regressioni ma la presenza sui luoghi di lavoro consentirà a consistenti settori di donne di occupare con alterne vicende gli spazi aperti dal movimento operaio del XX secolo.

La presenza che conta è naturalmente quella attiva e organizzata che le donne non fanno mancare, smentendo la leggenda della loro maggiore disponibilità a subire lo sfruttamento. Nella storia del movimento sindacale europeo sono raccontati episodi di resistenza come per esempio quello delle bustaie di Limoges che nel 1895 scioperano per 108 giorni o delle operaie delle cartiere della Guerche per 130 giorni in lotta, in un'epoca in cui non esisteva copertura sociale.

Solo a questo punto si può parlare di funzione emancipativa del lavoro. Non grazie alla maledizione del lavoro salariato ma alla possibilità di fare l'esperienza della lotta, di stringere le relazioni solidali dell'organizzazione e di avvicinare la cultura attraverso accessibili vulgate.

Non solo le forze materiali aprono gli spazi, sono fondamentali ovviamente anche le idee che producono e da cui sono prodotte. Se non si guarda al movimento operaio di cultura marxista con un'attitudine anacronistica, si deve ammettere che Engels, Marx, Bebel e altri che avranno un ruolo importante nella sua costruzione hanno fatto notevoli progressi rispetto ai rivoluzionari del 1789. Hanno recepito dal primo femminismo la convinzione che la qualità del rapporto tra donne e uomini non è naturale ma sociale, anche se non posseggono ancora gli strumenti culturali per comprendere fino a quale punto. «Il grande valore del contributo apportato da Engels alla rivoluzione sessuale» scrive negli anni Sessanta la femminista statunitense Kate Millett, «consiste nella sua analisi del matrimonio e della famiglia patriarcale. Quali che siano le difficoltà da lui incontrate nell'analizzare la genesi di queste istituzioni, il tentativo stesso di dimostrare che non era una caratteristica eterna della vita costituiva in sé un orientamento radicalmente nuovo».[16]

16 Kate Millett, *La politica del sesso*, Bompiani, Milano 1979, pp. 154-155.

Engels scrive e altri ripeteranno che la prima oppressione è quella delle donne da parte degli uomini e che la famiglia è la cellula di base dei rapporti di potere. Ritengono che lo sviluppo capitalistico non solo consenta il lavoro salariato delle donne ma tenda a trasformare il lavoro domestico in industria pubblica. Prendono da Fourier la proposta di liberare le donne dal peso del doppio lavoro attraverso servizi collettivi. Pensano alla famiglia come a un rapporto privato o ritengono che la famiglia cristiano-germanica (è il termine usato da Marx) non possa essere considerata naturale e immutabile. Sono disgustati dalla doppia morale e sembrano aperti ai liberi rapporti d’amore.

Anche da questo punto di vista lo spazio che si è aperto viene occupato. Un gran numero di figure femminili autorevoli caratterizza l’insieme dei diversi socialismi del XIX e del XX secolo. Vera Zasulič, Rosa Luxemburg, Adelheid Popp, Henriette Roland Holst, Aleksandra Kollontaj, Clara Zetkin, Angelica Balabanoff, Larisa Rejsner, Inessa Armand, Madeleine Pelletier, Anna Kuliscioff, Elena Stasova, Nadežda Krupskaja, Yevgenia Bosch e altre ancora non sono tutte femministe ma testimoniano una crescita culturale che la battaglia per l’istruzione ha favorito.

Nella realtà anche nella fase epica del movimento operaio le forze che agiscono in senso contrario sono altrettanto potenti. Prima di tutto il capitalismo distrugge il patriarcato come modo di produzione e non certo come rapporto di potere, che ha invece interesse a preservare per dividere e gerarchizzare il lavoro salariato. Nei partiti la costruzione di apparati con crescenti interessi elettorali rafforza il timore che il voto femminile possa spostare i rapporti di forza a favore dei partiti conservatori per l’influenza delle istituzioni religiose. Inoltre i socialisti prima e i comunisti poi sono continuamente accusati di voler distruggere le famiglie, di essere favorevoli a una specie di prostituzione generalizzata e di condurre esistenze scandalose. Così non solo nelle strutture di base si impara a praticare la pubblica virtù dell’ipocrisia, ma questo comportamento sostiene e rafforza un conformismo che nessuna critica si impegna a decostruire, sia pure senza avanguardismi. Non manca neppure chi tra i dirigenti costruisce teorie, come Edmund

Fisher che nel 1905 sull'organo della corrente revisionista sostiene che lo sviluppo economico non ha bisogno del lavoro femminile, piaga del capitalismo destinata a sparire con la sua fine.

Infine bisogna mettere nel conto la vita privata dei rivoluzionari, poco disponibili a rinunciare ai servizi di ogni genere che le donne garantiscono agli uomini. Un immenso lavoro di riproduzione si scarica sulle spalle non solo delle operaie, ma anche delle intellettuali militanti come Clara Zetkin, che descrive in una lettera a Liebknecht la sua giornata di attivista, lavoratrice, madre e compagna di un uomo gravemente malato.

Dall'esclusione all'assimilazione... passando per l'autonomia

Negli anni in cui il movimento operaio comincia a occupare una parte importante della scena politica europea, l'organizzazione si rivela la modalità specifica capace di dare potere a chi non ha potere. Punto di riferimento della sinistra è all'inizio del secolo la socialdemocrazia tedesca (Spd) che ha costruito nel giro di pochi anni ampi e solidi apparati, una presenza decisiva nell'organizzazione sindacale, forme di associazionismo collaterale, organi di stampa, ecc. Questa capacità di creare forza per il lavoro salariato affascina Lenin, che non vede la malattia genetica di questa costruzione e che sarà colpito dall'adesione della sua maggioranza alla guerra come da un tradimento inatteso. Anche per le donne l'organizzazione si rivelerà un'importante posta in gioco con la differenza che le lavoratrici per ragioni diverse sono particolarmente disorganizzate e non solo per le inadempienze dei sindacati. In Germania, non dappertutto ma in regioni importanti come la Prussia e la Sassonia, una legge vieta alle donne di partecipare all'attività politica. Ma anche quando il divieto cade, il livello di adesione a sindacati e partiti resta comunque basso, come l'interesse dei gruppi dirigenti. E non si tratta di un problema della sola Germania.

Il basso livello di partecipazione delle donne alla vita organizzata del lavoro salariato dipende anche dalla loro esistenza difficile tra fabbrica e servizi alla famiglia. Inoltre le lavoratrici

fanno fatica ad adeguarsi a tempi e modi di strutture costruite da uomini a misura di uomini. Le militanti socialiste che si pongono il problema della disorganizzazione della forza lavoro femminile sono mosse dalla duplice preoccupazione di reclutare donne alla causa del socialismo e di contribuire a un'emancipazione che le riguarda. Spesso per vincere l'ostilità o l'indifferenza maschile, ma anche per incoraggiare le donne ad avvicinarsi, costruiscono forme di organizzazione separate. Anna Maria Mozzoni per esempio, femminista liberale che a un certo punto si avvicina al movimento operaio, fonda in Italia una lega promotrice degli interessi delle donne per combattere le discriminazioni salariali e per i diritti ancora negati. Ma gli esempi, dalla Francia agli Stati Uniti, sono numerosi.

La vicenda di cui è più utile seguire il filo rosso è quella di Clara Zetkin, socialista e femminista, nata in Sassonia nel 1857.[17] Anche perché quel filo unisce i due punti di forza del movimento operaio del Novecento: la socialdemocrazia tedesca e la Rivoluzione russa del 1917. In Germania gli sforzi organizzativi devono fare i conti con le leggi antisocialiste, ma quando nel 1890 il partito socialdemocratico potrà riprendere legalmente la propria attività, continuerà fino al 1908 il veto all'attività politica delle donne. Nel margine che divide le due date le socialiste tedesche possono godere di un'autonomia forzata certo, ma di cui sperimenteranno presto i vantaggi. In realtà con tutte le misure necessarie a evitare la repressione poliziesca, le militanti sono presenti a tutte le più importanti scadenze del partito. A partire dal 1900 conferenze femminili elaborano risoluzioni da proporre ai congressi ed eleggono delegate che altrimenti le assemblee locali non avrebbero votato. C'erano poi commissioni particolarmente dinamiche, come quella di Berlino sciolta dalla polizia nel 1895. Nella semi clandestinità non è invece possibile un lavoro politico capace di dar vita a un movimento femminista proletario come quello vagheggiato

17 Gran parte delle informazioni sulla vita personale e politica di Clara Zetkin sono tratte da Gilbert Badia, *Clara Zetkin. Femminista senza frontiere*, Massari, Bolsena 1994.

(e poi anche costruito) da Clara. Si creano così una serie di circoli con dichiarati intenti culturali e che sono invece luoghi di donne politicamente attive. Punto di riferimento di tutta la variegata attività femminile e femminista sarà il giornale diretto da Clara Zetkin, *Die Gleichheit*, "L'Uguaglianza". Le militanti dei circoli si riuniscono come semplici abbonate al giornale con il pretesto di quattro chiacchiere e una tazza di caffè, ma in realtà per fare politica. E la fanno così bene, come testimonia il numero degli abbonamenti che nel 1914 è di 125mila, da diventare un modello per l'intero partito.

Quando nel 1908 cade il divieto, comincia un braccio di ferro con la direzione del partito che vorrebbe liquidare non solo i circoli esterni, ma anche le commissioni, le conferenze femminili e le delegate elette perché le donne abbiano comunque una rappresentanza ai congressi.

Intanto la vicenda politica di Clara incrocia i conflitti nel partito e il suo lavoro comincia a essere seguito dalla direzione con un'attenzione che le era stata fino a quel momento risparmiata. Più o meno nello stesso periodo in cui si discute sul come riorganizzare la presenza femminile dopo la caduta dei divieti, la direzione di Friedrich Ebert indirizza il partito verso un orizzonte strategico più coerentemente riformista.

Si può oggi pensare che l'estinzione dell'utopia rivoluzionaria sia solo l'effetto di un realismo maturato con l'esperienza, che si libera dell'immaginario ottocentesco delle barricate, prende atto della forza degli apparati repressivi tedeschi e fa un bilancio giustamente positivo delle conquiste già fatte per via parlamentare. E che per preservarle, cioè per il bene stesso del lavoro salariato, la rinuncia alle utopie rivoluzionarie sia un obbligo e una necessità. Ma le successive vicende della storia tedesca ed europea dimostreranno che il riformismo è solo un sintomo di qualcosa d'altro.

Nel mese di agosto del 1914 la socialdemocrazia tedesca voterà i crediti di guerra con l'opposizione della sua ala sinistra, che per disciplina di partito vota però con la maggioranza. Solo in una seconda votazione Karl Liebknecht, l'unico e il

solo parlamentare che trova il coraggio di farlo, voterà contro. È evidente che di fronte a un atto politico del genere è difficile fare appello al bene del proletariato tedesco, mandato al macello di un conflitto armato cui non avrebbe avuto alcun interesse a partecipare. Tanto più che ostili alla guerra sono anche forze non certo rivoluzionarie come i cattolici, che contribuiranno in Italia a ritardare l'ingresso nella grande guerra. Questa svolta dal pacifismo all'appoggio al militarismo tedesco, apparentemente inspiegabile, ha invece a che fare con gli interessi di un apparato che è diventato una vera e propria casta con interessi propri, che ovviamente media con quelli del proletariato, ma che sono in ultima analisi diversi e che possono quindi essere talvolta anche opposti. Chi può negare del resto che gli interessi di chi la guerra ha voluto e di chi nella guerra è crepato siano opposti? I funzionari di partito e gli eletti del partito godono di privilegi e poteri, hanno posizioni di rilievo negli apparati statali e hanno maturato una sistematica diffidenza nei confronti di un popolo che non sia mantenuto sotto stretto controllo.

L'abbandono dell'utopia possibile, come la chiama Lenin, non sarebbe stata necessaria se il movente fosse stato davvero il realismo perché riforme e conquiste parziali possono benissimo convivere con un orizzonte strategico rivoluzionario. Questo orizzonte è servito al riformismo stesso, perché le riforme più significative sono state invariabilmente l'effetto di una rivoluzione: di una rivoluzione passata, di una rivoluzione altrove, di una rivoluzione immaginata e di una rivoluzione temuta. In seguito alle divergenze sulla questione della guerra, gli oppositori fonderanno un nuovo partito che si scinde a sua volta. Una parte torna nel partito di origine e un'altra invece aderisce al Kpd, il Partito comunista tedesco.

Dal momento della rottura Clara Zetkin fa parte della storia della Terza internazionale, in cui dirige il lavoro femminile come già aveva fatto nella Seconda. Punto di riferimento non è più la Germania ma la Russia, dove nel 1917 una rivoluzione operaia e contadina sembra aver regolato definitivamente i conti con la società di classe. È in questo evento che si realizza

il massimo dell'apertura al femminismo, sotto la forma di femminismo di Stato, perché la nuova costituzione post rivoluzionaria realizza tutti o quasi tutti i suoi *desiderata*. Subito dopo la rivoluzione fu riconosciuta la più completa uguaglianza giuridica e furono promulgati decreti che abolivano tutte le prerogative dei padri e dei mariti sugli altri membri della famiglia. Le donne poterono scegliere il loro domicilio, mantenere la loro cittadinanza e il cognome di origine. Tra le prime al mondo ottennero il diritto di votare e di essere elette, la depenalizzazione dell'aborto, la possibilità di accedere a tutti i livelli di istruzione e a tutte le professioni. Furono decisi lunghi congedi di maternità e misure di protezione sul lavoro e si fecero piani per rendere collettivi i lavori domestici e per costruire una vasta rete di servizi sociali. Si istituirono corsi di formazione e di informazione per preparare le lavoratrici all'esercizio del potere. Fu liberalizzato il matrimonio e riconosciute quelle che oggi chiameremmo "famiglie di fatto". Furono introdotte forme di divorzio semplificato ma attente ai diritti delle mogli. Furono infine equiparati i diritti dei figli legittimi e illegittimi e abolito l'articolo del codice zarista che puniva l'omosessualità.

Ma se eccezionali sono le misure a favore delle donne, eccezionale è anche la ritrattazione. Nel 1936 l'aborto fu vietato per la prima gravidanza e nel 1944 fu proibito del tutto; tornò in vigore la vecchia legge zarista contro gli omosessuali che prevedeva fino a otto anni di carcere; fu revocata la legge sul matrimonio libero e il divorzio divenne molto più difficile; si abolì l'educazione mista; fu recuperato il concetto di illegittimità e furono intraprese campagne per onorare le madri di famiglie numerose. Il capovolgimento della posizione iniziale si spiega naturalmente anche con le difficili condizioni in cui l'Unione Sovietica fu costretta a vivere. Nelle campagne, in cui ancora nel 1928 viveva il settantotto per cento della popolazione, la funzione economica della famiglia rende spesso la gente ostile al divorzio e alla mancanza di regole certe sul farsi e disfarsi del matrimonio.

Il nuovo concetto di libertà sembra tagliato a misura degli e delle intellettuali che l'hanno pensata e che hanno appassionatamente

discusso di sessualità, nuova etica, libertà dell'arte e di società futura. Non solo l'arretratezza va messa nel conto ma anche le conseguenze economiche di una disastrosa guerra civile. Ancora nel 1925 per esempio le carestie non hanno consentito la realizzazione dei grandi piani di servizi sociali e solo tre bambini su cento trovano posto negli asili. La proibizione dell'aborto è poi legata alla guerra contro il nazifascismo a cui l'Unione Sovietica ha pagato il tributo di più di venti milioni di morti.

Ma l'arretratezza, l'accerchiamento, le difficoltà giustificano la ritrattazione come il realismo giustifica l'adesione socialdemocratica alla prima guerra mondiale. Non c'è infatti alcun nesso tra i problemi della Russia post rivoluzionaria e la persecuzione degli omosessuali, il recupero del concetto di illegittimità, l'abolizione delle scuole miste e la restaurazione dell'aborto clandestino. Ce n'è invece con la formazione e l'egemonia di una forza sociale conservatrice, che ha la stessa origine di quella che ha condiviso in Germania e nel resto d'Europa la responsabilità della prima guerra mondiale, ma che in Russia ha uno spessore molto maggiore e una funzione diversa.

Si riproducono le tendenze parassitarie che già avevano caratterizzato le socialdemocrazie con alcune aggravanti. I partiti socialisti europei convivono con una classe dominante capitalistica che ha il controllo degli apparati repressivi e militari, della magistratura, delle carceri e della stampa e che dispone della carta di riserva dei partiti conservatori o decisamente reazionari. È interessata perciò a mantenere aperti spazi di democrazia, sia pure dell'astratta e formale democrazia borghese. Nella Russia post rivoluzionaria tutte le prerogative del dominio sono passate nelle mani di una casta che all'inizio è solo in formazione, ma abbastanza visibile da spiegare l'allarme di Lenin sulle deformazioni burocratiche del nuovo stato. C'è poi anche una questione di spessore in un'economia statizzata in cui la burocrazia di stato si somma a quella di partito. Quest'ultimo subisce nel giro di pochi anni successivi alla rivoluzione una totale metamorfosi. Il piccolo partito degli intellettuali creativi, delle femministe senza frontiere e delle avanguardie operaie colte moltiplica per cento, per duecento e poi

per percentuali anche maggiori il numero dei suoi aderenti. Molte adesioni sono motivate dall'entusiasmo, da un'autentica adesione politica o dal desiderio legittimo di partecipazione. Ma per molte altre si può credibilmente pensare che abbiano avuto moventi simili a quelli che hanno caratterizzato la formazione di caste politiche nelle società capitalistiche. Con l'aggravante che non esistevano in Unione Sovietica altri canali di ascesa sociale. Il fenomeno è in sé fisiologico e non si può pensare che la vittoria della rivoluzione non portasse con sé stravolgimenti sociali, formazione di burocrazie, gravi difficoltà nella ricerca di soluzioni sperimentali... Il problema è che, soprattutto con l'ascesa di Stalin al potere, viene distrutto ogni antidoto e ogni possibilità di creare argini al potere. In Urss la casta burocratica si trasforma così in qualcosa di molto simile a una classe e, poiché si tratta di una casta-classe che trae il suo potere dalla politica, esercita il dominio riservandone a sé stessa il monopolio. Per questo i regimi burocratici del XX secolo sono stati incompatibili con qualsiasi forma di democrazia.[18]

Eppure la rivoluzione del 1917 mantiene uno straordinario valore paradigmatico anche come esempio della funzione della democrazia per i subalterni e dell'organizzazione per la democrazia. La forza operaia autorganizzata nei soviet svolge in tutto il periodo che va dal febbraio all'ottobre 1917 un ruolo fondamentale, non solo nel garantire al partito bolscevico un canale di comunicazione ma anche nell'orientarne e indirizzarne l'azione.

L'affermazione della burocrazia si accompagna a un vasto processo di dis-organizzazione delle forze sociali protagoniste della rivoluzione a vantaggio dell'iper-organizzazione della casta-classe dominante. I soviet come forma dell'autorganizzazione popolare spariranno e le strutture che ne manterranno il nome saranno tutt'altra cosa. Il popolo russo non conoscerà né la democrazia parlamentare in nome della superiore democrazia socialista, né quella superiore democrazia in nome della quale quella parlamentare viene criticata.

18 Sulla burocratizzazione del movimento operaio si trovano numerose segnalazioni ed elaborazioni di Luxemburg, Lenin e Trotsky.

La logica di una dis-organizzazione funzionale al dominio colpisce anche il femminismo di Clara Zetkin. Il segretariato femminile della Terza internazionale ha sede a Berlino, ha una sua rivista, organizza conferenze di donne e agisce in un clima di libertà che era andato perso nella socialdemocrazia. Clara ha adesso alle spalle la straordinaria esperienza del movimento suffragista, a cui le socialiste hanno partecipato. La lotta per il voto non solo ha portato in piazza folle immense di donne, ma ha impresso al femminismo una svolta militante, in qualche caso anche violenta: interruzione dei comizi, diffusione capillare di stampa, scontri con la polizia con relativi arresti, rottura di vetrine e lancio di bombe rudimentali (con la preoccupazione però di non procurare danni alle persone).

La "questione femminile" si è trasformata così in una preoccupazione non solo delle correnti democratiche, riformiste o rivoluzionarie ma della politica *tout court*. Compreso dei governi conservatori che non vogliono lasciare agli avversari la possibilità di far leva su un movimento così capace di affollare le strade e di suscitare rabbia e passione. Clara che ha imprecato in gioventù contro il "femminismo borghese" suggerisce ora di convocare una conferenza femminista internazionale a cui invitare donne di ogni provenienza. Lenin è d'accordo e commenta: «Pacifiste inglesi dall'atteggiamento di *ladies* e focose femministe francesi, devote cristiane che godono della benedizione del pontefice o che giurano soltanto su Lutero».[19]

L'incontro non si realizzerà e dopo la morte di Lenin (1924) il segretariato sarà trasferito a Mosca. Nel mese di aprile del 1926, nel sesto plenum del Comitato esecutivo, la maggioranza impone il principio che non devono esserci organizzazioni separate. Contro la decisione Clara fa appello alle delegate alla IV conferenza, che sarà però l'ultima convocata dalla Terza internazionale.

Naturalmente la storia delle donne socialiste e comuniste non si riduce alla vicenda personale e politica di Clara Zetkin. Ciò che rende la sua vicenda più interessante di altre

19 Gilbert Badia, *op. cit.*, p. 238.

è, appunto, la sua attività di abile organizzatrice in un insieme di eventi in cui l'organizzazione e la dis-organizzazione si rivelarono decisive. Così come il suo passaggio dalla Seconda alla Terza internazionale con lo stesso ruolo di direzione, le stesse pratiche e la stessa convinzione che chi è dis-organizzato non conta. E con la stessa difficoltà a esercitare nello stesso tempo la solidarietà con i compagni in nome della lotta di classe e la critica ai compagni in nome dell'uguale libertà delle donne.

Non solo, ma la storia del femminismo socialdemocratico e comunista non finisce qui. Dopo la rovinosa sconfitta dell'estrema destra nella seconda guerra mondiale, l'idea dell'uguaglianza tra i sessi è accettata sia nelle nuove costituzioni dell'Europa occidentale (Francia 1946, Italia 1947, Germania 1949) sia nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948). Anche in Unione Sovietica dopo la morte di Stalin e quando si saranno attenuati gli effetti devastanti dell'occupazione nazista, l'aborto sarà di nuovo possibile. Partiti socialisti e comunisti cominceranno a rielaborare progetti più o meno moderati di emancipazione perché la conquista del voto trasforma le donne in elettrici che diventano oggetto di attenzione e di analisi. Partiti socialisti e comunisti, dove possono e quando possono, continuano a garantire un'utile opera riformatrice, ma le donne crescono più in fretta della capacità dei partiti della sinistra di avvertire i cambiamenti e di tenerne conto. Tra una realtà in tumultuosa trasformazione e le loro scelte, si frappone sempre il filtro degli apparati, dei loro interessi e calcoli distanti dal corpo sociale sottostante.

Due esempi spiegano meglio di altri come i filtri abbiano contribuito a creare grandi distanze tra quei partiti e l'umore di quella parte della generazione del '68 che riscopre il femminismo. La preoccupazione costante del Partito comunista per il "dialogo con i cattolici", formula che esprime una serie di problemi diversi (il rapporto con la potente istituzione della Chiesa cattolica, l'esigenza di non far apparire incompatibili le credenze religiose e l'adesione al Partito comunista, la volontà

di non rinunciare all'identità nazionale di un partito accusato di essere al soldo dello straniero...) ha conseguenze di non poco conto nella relazione con le donne. Fino a gli anni Settanta, cioè fino a quando la sinistra italiana viene investita dall'onda del femminismo, il Pci riserva l'antica radicalità ai convegni, per esempio a quello dell'Istituto Gramsci nel 1964 sulla famiglia, in cui si discute se si debba tendere alla sua democratizzazione o alla sua estinzione. Nel frattempo nei luoghi del partito in cui si decide o che organizzano una base popolare (le sezioni) la domanda di laicità e libertà delle donne viene liquidata come inessenziale e borghese.

Furie infernali e puttane nella Rivoluzione francese, incendiarie sulle barricate, ridicole ai tempi di Seneca Falls, nel movimento operaio l'insulto è "borghese". Nella sinistra italiana, e non solo, il femminismo è stato a lungo borghese per definizione. Quanto alla socialdemocrazia spesso dal governo gestisce un modello di società caratterizzato da lavoratori in prevalenza maschi, in grado di mantenere la famiglia e di donne-mogli con limitate possibilità di occupazione e di carriera.

Le acquisizioni successive al '68 (divorzio, aborto, nuovo diritto di famiglia, cancellazione di barbare leggi sessiste, ecc.) si spiegano con la combinazione tra la mediazione istituzionale dei partiti e la pressione di un movimento femminista di dimensioni simili a quelle della lotta suffragista.

Il lavoro, i suoi diritti e le due direzioni della parità

Ma che cosa chiedeva Clara Zetkin per le donne e di quale specie era il suo femminismo? Attraverso la sua pratica militante e i suoi scritti è possibile ricostruire una riflessione talvolta contraddittoria, caratterizzata da ritardi e intuizioni. Si pronuncia contro la pianificazione delle nascite ma è per la depenalizzazione dell'aborto; ha una vera e propria mistica della maternità, ma rifiuta l'idea che sia destino naturale delle donne; impreca contro il "femminismo borghese", ma conclude la sua vicenda con una proposta di sorellanza universale.

In altra forma e con altri linguaggi riprende idee del femminismo del passato e ne anticipa di quello del futuro. Pensa che la donna è come l'uomo un essere umano, di cui il sesso è una variante e non una totalità assoluta e si augura quindi per le donne uno sviluppo armonico di umanità e femminilità. È convinta che sia necessario mutare le condizioni di vita perché muti il modo di percepirsi delle donne. Immagina mutazioni del genere che restituiscano all'essere umano, femmina e maschio, la sua compiutezza perché se l'attività professionale e politica apre alla donna la sfera pubblica, restituirà l'uomo al proprio focolare. Con uno schema di pensiero marxista immagina le donne come soggetto collettivo che, liberando sé stesso, libera l'intera umanità perché la sua emancipazione favorirà un aumento del patrimonio culturale e quindi l'espandersi dell'uomo stesso. Non crede affatto che il socialismo risolverà ogni problema, pensa al contrario che le donne dovranno comunque lottare per fissare il confine tra l'attività professionale e il lavoro domestico. Con la differenza che si tratterà allora di misurarsi con dei costumi e non con dei condizionamenti esterni. *Die Gleichheit* pubblica articoli in cui si chiede agli uomini di condividere con le donne il lavoro domestico, si critica la doppia morale e si chiede che cessi l'ignominia per le ragazze madri. Quando Clara era alla direzione dell'attività femminile della Seconda internazionale, le donne socialiste parteciparono attivamente alla lotta per il voto, rivendicarono l'istruzione e la praticarono in scuole per le lavoratrici, lottarono contro i divieti di accesso alla sfera pubblica come nel corso di più di un secolo avevano fatto altre femministe. Naturalmente privilegiò il rapporto con le lavoratrici e si trovò a confronto con problemi difficili che maneggiò con abilità e con l'attitudine femminista all'uso di diverse strategie di sopravvivenza.

Non solo Clara Zetkin ma tutto il femminismo che si colloca nell'intersezione tra classe e genere deve fare i conti con il dilemma delle tutele, cioè con i diritti specifici delle donne legati alla differenza del loro corpo e al loro ruolo nella riproduzione. Questi diritti sono stati spesso un'arma a doppio taglio perché,

aumentando il costo del lavoro e abbassando i livelli dello sfruttamento, disincentivano l'assunzione di forza lavoro femminile. E d'altra parte rinunciarvi significa mettere molte donne di fronte all'impossibilità di lavorare e soprattutto accettare le forme peggiori di sfruttamento come immodificabili. Il femminismo si divise tra le contrarie all'idea stessa di tutele e le favorevoli, che le chiamarono diritti e spiegarono che comunque la tutela dallo sfruttamento è cosa diversa rispetto alla tutela maritale che impediva alle donne di accedere alla maggiore età. Non bisogna credere che tra le due posizioni vi fosse un confine di classe. Qualche volta fu davvero così ma il dilemma interessò soprattutto le militanti del movimento operaio. Clara per esempio, con incoerenza ideologica e con sapienza tattica, si pronuncia contro le tutele finché si tratta di forzare l'ingresso di fabbriche chiuse alle donne. E diventa invece favorevole quando le porte si sono aperte e si pone quindi un problema di difesa delle condizioni di vita e di lavoro.

La morale della favola è che non è possibile intervenire sui rapporti di genere senza intervenire nello stesso tempo su quelli di classe. La pressione femminile e femminista più la lotta di classe consentiranno nel corso di un secolo l'approvazione di una serie di leggi che Annie Goldmann elenca per la Francia: la "*lois des chaises*" che obbliga i padroni a mettere sedie nei magazzini perché le donne possano riposarsi; riduzioni d'orario; congedi di maternità prima senza poi con un salario; divieto di alcuni lavori nocivi e del lavoro notturno, ecc.[20] Il bilancio di queste misure non può essere fatto senza prendere la lotta di classe come metro. In alcuni casi esse hanno rappresentato davvero un ostacolo all'assunzione, sono state aggirate con espedienti di varia natura o addirittura ignorate. In altri casi e nei punti più elevati dell'autodifesa operaia hanno costituito un esempio virtuoso di parità alla rovescia. Spesso infatti si dimentica che nel corso della lotta sindacale e politica la parità ha funzionato nei due sensi: parità delle donne con gli uomini e parità degli uomini con le donne. Le lavoratrici chiedono uguale salario per uguale lavoro, uguale

20 Annie Goldmann, *Le donn entrano in scena*, Casterman-Giunti, Firenze 1996.

accesso all'istruzione e alle professioni, ecc., ma nello stesso tempo rivendicano differenze di trattamento in nome del corpo femminile differente, di cui però hanno potuto beneficiare anche i lavoratori. Pause di riposo per le donne, ma forse gli uomini non hanno diritto a riposarsi? Orari meno pesanti non sono forse un bisogno anche per gli uomini? Congedi di maternità, ma forse la paternità non ha i suoi doveri e i suoi diritti?

Laurent Vogel racconta una storia da questo punto di vista istruttiva. Durante i lavori preparatori della direttiva europea sulla prevenzione dei rischi per l'esposizione al piombo, un seminario di esperti aveva concluso nel 1976 che la piomboemia non avrebbe dovuto superare i 60 mg Pb/100 ml per gli uomini e i 40 mg Pb per le donne. I sindacati si opposero con l'argomento che valori limite differenziati avrebbero discriminato le donne, che il padronato avrebbe evitato di assumere. La previsione pessimistica si rivelò fondata perché secondo le statistiche dell'Hse britannico successive all'adozione della direttiva, il novantacinque per cento dei lavoratori monitorati per l'esposizione erano di sesso maschile. I sindacati proposero invece come misura egualitaria l'unica in questo caso possibile e cioè che il valore massimo tollerabile fosse quello previsto per le donne. La proposta non passò, le donne furono discriminate e gli uomini esposti a rischi gravissimi perché in realtà il piombo danneggia il corpo umano maschile e femminile già oltre la soglia di 20-25 mg Pb. Come misura antidiscriminatoria a favore delle donne è passata invece anni dopo una parità in senso inverso, che ha privato le donne del diritto a evitare il lavoro notturno. Diritto che, con alcune inevitabili eccezioni, dovrebbe essere anche degli uomini.[21]

Anche la questione del "lavoro segregato" ha presentato difficoltà di messa a fuoco. Ai tempi di Clara, che morì nel 1933, c'erano ancora non poche proibizioni. In Italia per esempio le donne non potevano insegnare filosofia, forse perché il filosofo

21 Laurent Vogel, *La salute delle donne nei luoghi di lavoro in Europa*, Edizioni Lavoro, Roma 2006.

fascista riformatore dell'istruzione pubblica riteneva il filosofare attività troppo elevata per l'intelligenza femminile. E, sempre nel nostro paese, l'accesso delle donne alla magistratura fu possibile solo nel 1963. In questi casi e in altri dello stesso tipo ci si confrontava con stereotipi di genere costruiti in una lunga vicenda di monopolio maschile della tradizione simbolica. E la natura della domanda era chiara: si trattava di chiedere che non vi fossero più barriere. Dove e quando le barriere cadevano, il lavoro femminile tendeva a concentrarsi in mestieri e professioni che sembravano confermare lo stereotipo dell'attitudine femminile alla cura e alla relazione. Che fare? Assecondare gli stereotipi perché sono quelli che comunque forzano più facilmente le porte chiuse con la stessa strategia di sopravvivenza della "maternità repubblicana"? E in nome di quale astratto egualitarismo e a che pro negare che le donne possano essere più adatte a un lavoro piuttosto che a un altro? La risposta semplice che alle donne non conviene muoversi nell'assegnazione di territori specifici in una vicenda umana in cui l'assegnazione è avvenuta in presenza di un rapporto di potere, da sola non basta. Una risposta sostenuta da una forza materiale in movimento l'hanno data lavoratrici in una lotta diventata esemplare, anche perché oggetto di analisi di un gruppo di ricercatrici del Cnrs. Si tratta della lotta delle infermiere francesi che alla fine degli anni Ottanta contestarono lo stereotipo dell'attitudine femminile alla cura, dimostrando che esso era assolutamente funzionale a una svalorizzazione dello loro professionalità. La reazionaria ideologia della "vocazione" era servita fin dall'inizio della rivolta a tenere basso il livello dei salari, di cui le infermiere avevano chiesto e in parte ottenuto un adeguamento.[22]

Ma il problema più arduo è stato quello del doppio lavoro, che solo negli anni Settanta diventa oggetto di una spiegazione sistematica. In quegli anni i partiti della sinistra che fanno un astratto e rituale riferimento a Marx hanno ben poco da dire che

22 Danièle Kergoat et al., *Les Infirmières et leur coordination*, Editions Lamarre, Parigi 1992.

interessi le nuove generazioni femminili. Una critica femminista che si propone di utilizzare le categorie del marxismo si sviluppa al margine, nell'area della gioventù scolarizzata che si attribuisce il compito di restituire attualità e vigore all'orizzonte strategico rivoluzionario. La critica riguarda il lavoro di riproduzione svolto dalle donne che una femminista francese, Christine Delphy, e un gruppo di italiane legate alla corrente operaista, considerano lavoro produttivo nel senso marxista del termine.

Le italiane sostennero a ragione che l'immenso lavoro di riproduzione garantito dalle donne consentiva al capitalismo di sopravvivere, ne descrissero lo spessore e sostennero l'importanza di misurarlo e di renderlo visibile. Dalle loro analisi è nata una vera e propria scuola, che ha indagato sulla quantità e qualità di quel lavoro e sui suoi effetti sulla vita delle donne. Il suo limite politico – al di là dei limiti teorici – è stato il fatto che la forte sottolineatura della funzionalità al capitalismo e l'obiettivo che di conseguenza ne è derivato (il salario al lavoro di riproduzione) sono stati coincidenti con la grande fuga delle giovani di quegli anni verso il mercato del lavoro. Un'analisi e un obiettivo che indugiavano su un terreno dal quale le nuove generazioni desideravano solo fuggire, suscitarono un limitato interesse. Il femminismo italiano preferì misurarsi con altri temi, in modo particolare con quelli legati alla sessualità e all'identità più attuali e più in sintonia con il dibattito culturale del tempo. Inoltre il salario venne presentato non come una delle misure possibili in determinate circostanze ma come *la* soluzione con quel testardo attaccamento alla propria specifica fissazione che caratterizza le e gli intellettuali che costruiscono i discorsi della critica politica radicale. In realtà forme di salarializzazione del lavoro di riproduzione sono legittime e utili ma, appunto, non risolvono. Il movimento operaio del Novecento ha affrontato il problema con la rivendicazione di una serie di misure combinate dalla socializzazione, alla condivisione, ai sussidi, ai diritti della maternità e della paternità... che troviamo tutte nelle critiche e negli auspici del femminismo in forme sempre più chiare ed elaborate.

5. Rivendicazione e rifiuto dell'identità

Il femminismo riappare negli Stati Uniti a partire dai primi anni Sessanta ed è, come sempre, il prodotto di un clima culturale e di un ambiente sociopolitico. L'*air du temps* è condizionata prima di tutto da un contesto internazionale di rivolta del mondo colonizzato (da Cuba, all'Algeria, al Vietnam) che nell'immaginazione politica radicale sostituisce il mito consunto dell'Unione Sovietica. La Cina maoista appare come l'anello di congiunzione tra le aspettative create dalla Rivoluzione russa del 1917, di cui viene considerata erede, e il mondo dei colonizzati a cui è appartenuta per secoli prima della rivoluzione del 1949.

Un altro elemento destinato a condizionare il clima culturale del tempo dimostra quanto sia vero il detto che l'ipocrisia è un omaggio alla virtù. La guerra vincente degli Stati Uniti contro il nazifascismo è ancora vicina e il più potente stato imperialista del Novecento può per una volta presentarsi con fondamento come difensore della democrazia e della libertà. Della medaglia acquisita sul campo si serve per giustificare operazioni politiche e militari che nulla hanno a che fare con l'una o con l'altra. Coloro che sono nati durante la seconda guerra mondiale, poco prima o poco dopo, sono cresciuti quindi in un contesto in cui democrazia e libertà sono fortemente valorizzati come identità nazionale. La rivolta dei popoli colonizzati e il ruolo che gli Stati Uniti vi giocano entrano così in stridente contrasto non solo con l'immagine virtuosa, che i gruppi dominanti hanno voluto costruire per l'apparato statale che difende i loro affari, ma anche con l'immagine stessa della virtù. Questo Stato poi gestisce l'eredità dello schiavismo, cioè l'aspetto peggiore della colonizzazione e della spoliazione del resto del mondo da parte delle società occidentali, in modo assolutamente illiberale. Dagli inizi degli anni Cinquanta è cominciata negli Stati Uniti la protesta degli afroamericani. La prima è quella degli studenti neri della Virginia contro la segregazione e le discriminazioni nell'istruzione nel 1951. Qualche anno dopo, nel dicembre del 1955, il rifiuto da parte di una donna

nera di cedere il posto a un bianco dà il via in Alabama a un famoso boicottaggio dei mezzi di trasporto, su cui vige la segregazione, che durerà più di un anno.

Se queste sono le ragioni di un certo clima degli anni Sessanta, l'ambiente in cui prima che in altri esso produce i suoi effetti di radicalizzazione e di critica è l'università. L'episodio più noto, e forse ancora il più importante della rivolta studentesca, avviene all'università di Berkeley ed è dettagliatamente descritto dal suo bibliotecario, testimone diretto dei fatti.[23] Come spesso accade in queste occasioni la rivolta è scatenata da una contesa all'apparenza poco significativa. Materia del contendere è un tratto di marciapiede su cui gli studenti possono fare attività politica e di cui a un certo punto l'amministrazione dell'università vieta l'occupazione. Le manifestazioni di protesta delle organizzazioni studentesche e l'intervento della polizia producono un effetto che per qualche anno caratterizzerà anche la lotta studentesca in Europa. La repressione non assolve il suo compito di dissuasione ma provoca al contrario una crescita a valanga della partecipazione studentesca e la solidarietà di gran parte del corpo accademico. Anche perché, malgrado la violenza della repressione in cui uno studente resterà ucciso, giovani bianchi di famiglie agiate sono colpiti con una ferocia molto minore di quella con cui viene colpita l'ala più radicale del movimento nero.

Gli studenti rappresentano il nucleo centrale di una serie di movimenti che agiteranno gli Usa negli anni Sessanta, dal movimento per i diritti civili degli afroamericani a quello contro la guerra in Vietnam e la proliferazione nucleare. Il declino dei movimenti già alla fine del decennio è in parte legato alla distanza che si viene a creare, nello specifico della situazione nordamericana, tra l'ulteriore radicalizzazione di alcuni settori dei movimenti e il complesso del corpo sociale. Per ragioni

23 Hal Draper, *La rivolta di Berkeley. Il movimento studentesco negli Stati Uniti*, Einaudi, Torino 1968.

legate alla stessa storia degli Stati Uniti, per difficoltà obiettive che nessuna intelligenza sarebbe stata in grado di affrontare e anche perché la vicenda del movimento operaio di cultura marxista pesa come un macigno. La burocratizzazione della tradizione socialdemocratica e comunista ha interrotto una storia di pratiche e discorsi funzionali a una prospettiva rivoluzionaria, ha prodotto odi e insanabili conflitti e lasciato alle nuove generazioni il compito di ricominciare daccapo.

Quando la lotta studentesca arriverà in Europa, qualche anno dopo, troverà una situazione molto diversa. Le sinistre europee non coglieranno il potenziale del nuovo movimento e oscilleranno tra la criminalizzazione e la volontà di assumerne il controllo. E soprattutto appariranno troppo moderate e conservatrici alla generazione che forse più di ogni altra ha creduto che un altro mondo fosse possibile. Tuttavia il fatto che tra la grande massa delle lavoratrici e dei lavoratori e la "meglio gioventù" ci fossero partiti di massa che ancora ne organizzavano nuclei con un senso di sé come classe, crea una dinamica sinergica che prolunga il tempo delle grandi lotte e ne consolida gli effetti. In Italia in modo particolare gli operai del Partito comunista, che hanno scelto il sindacato come luogo privilegiato della militanza piuttosto che le dormienti sezioni di partito, si serviranno della spinta studentesca per obbligare l'apparato sindacale a fare il suo mestiere e difendere di più e meglio il lavoro salariato.

Ma perché proprio gli studenti? Chi alla fine degli anni Sessanta si pose la domanda scoprì che la radicalizzazione della gioventù scolarizzata non era affatto un fenomeno nuovo e che tutti o quasi i conflitti politici e sociali della storia contemporanea l'avevano vista sulle barricate reali o ideali. Il movimento studentesco americano, e qualche anno dopo quello europeo, era l'espressione della sua tendenza ad agire come intellighenzia delle rivolte degli oppressi e, quando la festa era finita, a lasciarsi riassorbire da un capitalismo che aveva allora buone possibilità di farlo.

In questo clima e in questo ambiente prende corpo un nuovo femminismo. Contrariamente alla leggenda che vede negli Stati Uniti la patria della parità e del desiderio acritico di inclusione,

il femminismo americano nasce con tutte le anime, le antinomie e le contraddizioni che avevano caratterizzato anche gli altri. Le opere più note di giovani intellettuali ricalcano le orme de *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir tradotto nel 1953 e che ha avuto una straordinaria influenza su tutto il femminismo successivo, a partire appunto da quello americano. Shulamith Firestone le dedicherà il suo libro *La dialettica dei sessi* e Kate Millett nel *La politica del sesso* riprenderà la logica di decostruzione *ante litteram* con cui la scrittrice francese aveva affrontato l'analisi della femminilità. Negli stessi anni nella componente femminile del movimento studentesco, che nel momento della sua maggiore ampiezza coinvolge un centinaio delle più importanti università americane, compare una rivendicazione di alterità a cui Kate Millett dedica una brevissima osservazione che, però, oggi può essere considerata la morale della favola di una lunghissima e complessa discussione: quali siano le differenze tra i sessi sarà difficile saperlo fino a quando i sessi saranno trattati diversamente, fino a quando non saranno considerati sullo stesso piano.

Discorsi di rivendicazione o di decostruzione dell'identità sono le risposte a una domanda che in un modo o nell'altro il femminismo si è sempre posto: "Chi e cosa è una donna?".

Alcune femministe, soprattutto marxiste, si sono rammaricate che queste domande e le loro risposte abbiano avuto tanto spazio nel dibattito e tanta centralità nell'attenzione, con grave danno a temi più importanti come il lavoro o la salute. Questo rammarico fa il paio con la convinzione di alcune che, rivendicando l'uguaglianza, il femminismo abbia sbagliato tutto fino all'arrivo salvifico del "pensiero della differenza". In realtà la prevalenza dei temi della sessualità e dell'identità (o meglio del soggetto) sono in sintonia con lo stadio raggiunto dai processi di emancipazione e rappresentano l'effetto della verifica dei suoi limiti. Negli anni Sessanta il femminismo deve necessariamente chiedersi perché, una volta conquistato il diritto a non essere più solo mogli e madri, le donne americane accettino poi una segregazione che crea insoddisfazione e solitudine. Siamo in anni in cui non è ancora cominciata la femminilizzazione del lavoro e il

modello capitalistico dominante divide i sessi tra un padre *breadwinner* e una madre dedita ai compiti di cura. A determinare la successiva fuga delle donne dalle pareti domestiche saranno soprattutto le trasformazioni del genere, cioè il modo in cui le donne percepiscono sé stesse e pensano al loro destino e alle loro possibilità. La lunghissima discussione sull'identità, sul soggetto, sulla differenza, sulla decostruzione, ecc. riflette semplicemente questa realtà. Oltre naturalmente alla forza di inerzia che riproduce discussioni già fatte per un nuovo pubblico, anche quando come oggi sarebbe proprio il caso di voltare pagina.

Un'insistente domanda

In che cosa consiste l'importanza della domanda "Chi e cosa è una donna?".

Nei rapporti di dominio, persuasione e violenza si combinano, ma il loro dosaggio è decisamente variabile, secondo i soggetti e le circostanze. Un esercito vincitore può annientare un popolo cacciandolo da un territorio conteso, seminando sale nei suoi campi, riducendolo in schiavitù, disperdendolo o massacrandolo. È evidente che in questo caso è la violenza ad avere la parte maggiore e l'ideologia servirà come negazione o al massimo giustificazione agli occhi di terzi in assenza ormai del vinto. Una classe dominante può prendere a cannonate la ribellione di una classe subalterna, ma non può liberarsi del suo potenziale nemico perché per esistere ha bisogno di appropriarsi del suo lavoro. In questo secondo caso ci sarà l'esigenza di coinvolgerla nei valori e nella visione della realtà dominanti.

Per le donne la subalternità è stata imposta con un dosaggio ancora diverso. E non perché non sia stata usata la violenza, che al contrario le dinamiche emancipative del Novecento non hanno eliminato. Le questione è che nel caso delle donne il consenso ha avuto uno spessore senza uguali nella storia dei rapporti di dominio. Le donne garantiscono la riproduzione, allevano i figli maschi degli uomini, dormono nel loro letto, preparano il loro cibo, si prendono cura di padri, mariti e figli. Sarebbe

poco credibile l'idea che tutto questo sia stato possibile con una prevalenza di minacce a esseri sottomessi e perciò schiumanti di rabbia. Insomma gli uomini avevano bisogno non solo di essere assecondati ma anche di essere amati e di potersi fidare e affidare. Dovevano impossessarsi dell'anima stessa delle donne e plasmarne l'identità fino al punto di ottenere che si sviluppasse nelle loro compagne l'attitudine masochista, rilevata dagli esperimenti clinici di Freud. L'identità femminile, anzi le molteplici e contradditorie identità femminili sono state costruite nel tempo attraverso la lunga catena di atti e di discorsi che insegnano che cosa sia una donna, che cosa possa o non possa fare, quali debbano essere i suoi compiti, comportamenti e doveri.

Strategie di sopravvivenza identitarie e antidentitarie

Il femminismo aveva già dovuto misurarsi con il problema di questa femminilità precostituita a cui le donne dovevano semplicemente adeguarsi e che a un certo punto aveva finito col diventare l'ostacolo all'emancipazione più difficile da rimuovere. Si è visto con quali strategie i femminismi che hanno attraversato la storia contemporanea lo hanno aggirato o rimosso. Ora puntando su ciò che le donne hanno in comune con gli uomini, cioè sulla comune appartenenza all'umanità; ora mettendo sul tavolo della trattativa con un ambiente a dominazione maschile l'unica figura che nelle società patriarcali abbia goduto di un prestigio: la Madre e le virtù che le si attribuiscono (l'oblatività, la vocazione alla cura, la capacità relazionale, ecc.). Si è visto anche il limite di questo espediente, che certo in alcuni momenti ha facilitato l'acquisizione di diritti ma ha poi rafforzato le norme di cui le donne erano già prigioniere. È ovvio che quando l'organizzazione del lavoro ha diviso secondo il sesso lavoro di produzione e di riproduzione, ad assolvere i compiti di cura siano state chiamate quelle a cui il senso comune attribuisce una naturale vocazione.

Un'altra strategia identitaria sparigila abilmente le carte: non più Madre pacifica e virtuosa ma Arpia vendicatrice,

Strega che contende all'uomo il potere della conoscenza, Puttana sessualmente libera o Pazza perché non ubbidiente. Di queste figure è ragionevole pensare che interpretino lo stigma con la stessa logica di ogni altro rapporto di potere, vale a dire demonizzando tutto ciò che lo rimette in discussione. Le immagini negative del femminile sono quindi le forme dell'identità con cui è possibile significare il rifiuto della norma. Negli anni Settanta in Italia l'evocazione delle streghe servì come segnale di rivolta per le giovani donne del movimento che chiama sé stesso "sinistra rivoluzionaria" e che era un'espressione della gioventù scolarizzata. Ma anche questo tipo di identificazione ha mostrato nel tempo i suoi limiti. Recitare sul palcoscenico delle strade e delle piazze i ruoli di streghe o di puttane può essere un divertente esercizio di libertà e un mezzo di comunicazione efficace. La questione è che queste figure non riflettono ciò che le donne desiderano e possono, quanto le paure degli uomini maturate nell'età e nei contesti di patriarcato assoluto. Quando si esce dagli ambienti giovanili colti, caratterizzati da un'estetica della trasgressione e della rivolta per interloquire con il resto della società, queste figure riacquistano il significato che gli attribuisce il senso comune e per cui sono state costruite. La prova è che le stesse donne che hanno cominciato ad agire "in quanto donne" travestite da streghe, con il cambiamento del contesto politico e la fine dell'età dei giochi, hanno assunto pose pacifiche, relazionali e dedite alla cura, puntando sulla carta più sicura della maternità biologica e simbolica.

Simone de Beauvoir cerca di sottrarre le donne dalla trappola delle identità nella convinzione che le diverse espressioni del femminile siano costruzioni politiche e culturali finalizzate a stabilizzare un rapporto di potere. E che quindi al femminismo tocchi rifiutarle tutte, dire no, solo no, sempre no. Il punto di vista di Julia Kristeva, psicoanalista lacaniana, chiarirà alcuni anni dopo quale sia il limite di una politica dell'identità che consiste nel negarla. La donna non può che negare – dice Kristeva – perché non può rappresentarsi e parlare di sé, non essendo all'interno del simbolico collocata allo stesso

modo dell'uomo ma come castrata. Il femminismo dovrebbe mirare perciò all'annientamento dell'identità sessuale perché la sua alterità è solo negativa. Detto in altre parole, se si pensa che una donna sia interamente una costruzione del potere, bisogna anche ipotizzare che nel corso della costruzione del sé sia stata del tutto muta. È quello che pensa Lacan per cui le donne non hanno accesso al simbolico ed è quello che pensa Kristeva almeno in una fase del suo complesso lavoro. Non lo pensa invece Simone de Beauvoir e tuttavia questa è la conclusione logica del suo pur fondamentale contributo al femminismo. Un soggetto totalmente assoggettato, una soggettività interamente effetto dell'assoggettamento dove trova il margine di libertà per parlare di sé? Chi conferisce a Simone de Beauvoir il ruolo di soggetto, si chiede Teresa de Lauretis in *Soggetti eccentrici*?[24]

A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso rivendicazioni di alterità e critica dell'identificazione nell'Altro hanno convissuto come discorso politico e letteratura, ma anche come complesse costruzioni filosofiche debitrici alla psicoanalisi e complesse costruzioni psicoanalitiche debitrici alla filosofia. Non sono testi di facile lettura. Coloro che li hanno criticati (in genere ingiustamente e per limiti di comprensione) hanno però fatto un'osservazione in parte giusta. E cioè che devono il loro successo anche al fatto di aver abituato i loro lettori all'idea che l'incomprensibilità sia segno di grandezza. Il successo in Italia della psicoanalista lacaniana Luce Irigaray negli anni Ottanta tra le femministe della sinistra si deve anche al fatto che poche ci capirono qualcosa. Per comprendere il suo testo più interessante, *Speculum*, bisogna sapere che usa le tecniche di decostruzione di Derrida, che il decostruito è Lacan che non nomina mai, che Lacan sostiene che le donne non hanno accesso al simbolico e infine che una volta ha detto che la statua di Santa Teresa del Bernini rappresentava evidentemente un orgasmo. Tutto è sottinteso, per la disperazione di chi voleva anche capire e non solo ossequiare.

24 Teresa de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.

Si può tradurre tutto questo in un discorso meno complicato? Si può almeno tentare, osservando prima di tutto che il tema dell'identità e del soggetto non corrisponde solo a un congiunturale bisogno dei processi di emancipazione femminile, ma riflette anche un contesto storico e una cultura. Come sempre del resto: i discorsi sono diversi ma la logica non cambia. Una rivendicazione di differenza e racconti di tipo identitario caratterizzano i nazionalismi europei della prima metà del XIX secolo, in modo particolare quelli dei paesi che ancora nazione non sono e hanno quindi un maggiore bisogno di miti unificanti. La differenza tedesca per esempio è la specificità presunta dell'anima germanica, una bandiera che si immagina riproduca quella del Sacro Romano Impero, una differenza di pensiero e di valori radicata nel corpo tedesco e legata al colore degli occhi e dei capelli, le leggende ariane, ecc. che ritroveremo in una versione molto più aggressiva nel XX secolo. Per gli italiani c'è a disposizione il mito di un grande passato, di una fierezza mai spenta, di una storia riscritta come resistenza allo straniero di turno, di disfide e di rintocchi di campane che rispondono agli squilli di tromba.

La rivolta dei popoli colonizzati successiva alla seconda guerra mondiale rimette il nazionalismo all'ordine del giorno ed è il nazionalismo degli oppressi verso il quale Lenin aveva invitato i marxisti a essere aperti e non settari. L'esatto contrario di quel che farà poi Stalin.

Il tema della differenza era già stato introdotto in Francia prima della guerra dal movimento per la *négritude*, fondato, con la rivista che ne rappresenta la voce, da Aimé Césaire, per cui l'assimilazione è solo l'ultimo atto del dramma dei "negri", che non vogliono essere assimilati e non hanno bisogno di essere educati come bambini. Essere assimilati vuol dire essere costretti a essere simili agli altri e diversi da sé stessi. Ma come sono le donne e gli uomini neri? Léopold Senghor, fondatore del movimento insieme a Césaire, e successivamente presidente del Senegal per vent'anni, dall'indipendenza fino al 1980, spiega: «L'emozione è negra come la ragione è

ellenica».[25] Intellettuale africano di cultura europea, Senghor riflette l'immagine del "negro" costruita dal colonizzatore perché a nessuno, che non sia stato fatto Altro e differente, verrebbe in mente di definirsi per differenza e per giunta attraverso un'opposizione (ragione/emozione) priva di senso.

Se l'affermazione di Senghor mostra per l'ennesima volta i rischi delle politiche identitarie, la difficoltà di Frantz Fanon, psichiatra e sociologo della Martinica, nel dare un giudizio coerente sulla *négritude* dimostra che non è facile liberarsi dell'identità senza correre l'altro rischio, quello di liberarsi del bambino con l'acqua sporca. E il bambino in questo caso è il soggetto della lotta contro la colonizzazione. La *négritude* – dice Fanon – non ha alternative, è un riflesso simile a una contrazione muscolare che libera energie inconsce, è l'antitesi affettiva dell'insulto dell'uomo bianco. Ma nello stesso tempo la tendenza a razzializzare le loro rivendicazioni condurrà gli intellettuali in un vicolo cieco, anche se è solo la reazione ai bianchi che di fronte ai "negri" fanno di ogni erba un fascio.

L'esigenza di dirsi differenti si manifesta anche nel movimento degli afroamericani. Come si fa, si chiede Malcolm X, a lottare contro qualcuno quando si prega il suo dio, si parla la sua lingua, si condividono i suoi giudizi sul mondo e ci si guarda con i suoi stessi occhi?[26] Ma dove trovare un'altra religione, un'altra lingua, un'altra cultura se non inventandole con improbabili racconti come quelli dei Black Muslims, i musulmani neri, che propongono come religione africana un'improbabile mescolanza di islamismo e tendenze animistiche. Malcolm X risolverà le contraddizioni della *négritude* abbandonando i Black Muslims e iscrivendo la lotta dei neri americani nella rivolta di tutti i colonizzati delle più diverse lingue, religioni e patrie e avvicinandosi alla Cina di Mao.

25 Il termine "négritude" è utilizzato per la prima volta nel 1935 da Aimé Césaire che rivendica un'identità nera contro quella bianca (cioè francese) considerata propria dell'oppressore. Più tardi la negritudine verrà abbandonata e considerata l'effetto della colonizzazione della mente del colonizzato.

26 Malcolm X, *Ultimi discorsi*, Einaudi, Torino 1968.

La femminitudine è l'equivalente della negritudine, e dei movimenti di liberazione nazionale usa anche il linguaggio: si dice colonizzazione del corpo della donna, a cui si contrappone l'autodeterminazione che è poi l'atto con cui un popolo oppresso decide di sé stesso.

Ma le storie del femminismo, con la possibilità per le donne di accedere a tutti i livelli dell'istruzione, sono diventate più complesse. L'*air du temps* ha prodotto in Francia i suoi intellettuali che vorranno chiamarsi poststrutturalisti ma verranno anche chiamati pensatori della differenza, esploratori della condizione minoritaria e delle identità multiple. La teoria femminista si servirà di Foucault, di Lacan, di Derrida, di Deleuze, ecc. per costruire i suoi discorsi teorici e per contraddire e criticare le stesse teorie di cui si serve. Come sempre ma con una maggiore padronanza dei saperi. L'opera si rivela particolarmente complicata perché il femminismo si trova di fronte a un paradosso. Mentre i movimenti di donne in Europa e negli Stati Uniti si misurano con i problemi della costruzione di un soggetto politico, la *french theory*, come verrà chiamata dalla fine degli anni Settanta negli Stati Uniti, si esercita nelle diverse forme possibili della sua negazione.

Una ventina di anni fa durante alcune riunioni del gruppo dei *Quaderni Viola*, che era allora un seminario permanente, mi permisi di scherzare raccontando le peripezie del Soggetto a giovani donne interessate a sollevare «il velame delli versi strani». C'era allora una polemica con implicazioni immediatamente politiche, in cui la comprensione di certi discorsi era una delle poste in gioco. Pubblicai qualche anno dopo quei racconti scherzosi nell'ultimo dei *Quaderni* della vecchia serie, dopo la verifica che avevano contribuito a gettare un pochino di luce sui misteri gloriosi della teoria femminista e i suoi rapporti con i pensatori del molteplice.

Forse può essere utile riprendere quel gioco. «Nella tradizione strutturalista e post dei maltrattamenti del Soggetto, quest'ultimo subisce la sorte di chi, preso prigioniero (nelle strutture si intende) viene poi gettato in un sotterraneo umido e buio. Il

luogo proprio del Soggetto è infatti l'inconscio: quando Lacan dice che l'uomo è pensato dal linguaggio, preda del linguaggio, vuol dire che è determinato dall'inconscio. Il soggetto è perciò decentrato anche nel senso che è senza centro, altrove rispetto all'unità puramente illusoria dell'Io. Io sono là dove non penso e penso là dove non sono, dice Lacan. La storia ha un seguito cruento perché il Soggetto viene trafitto da un colpo di spada che gli resterà per sempre infilata nel corpo; da quel momento in poi sarà rappresentato da una esse barrata. Quella spada significa che il soggetto è diviso, che ci sono in lui un soggetto e una discontinuità. Ciò che è stato sottoposto a repressione ed è perciò caduto sotto la barra, costituisce l'inconscio, i significati dell'inconscio che non possono attraversarla e guadagnare l'accesso alla coscienza. L'inconscio è inaccessibile all'approfondimento cosciente, la sua dinamica è altra rispetto all'individuo; esso è l'Altro di cui non siamo capaci di sentire e di intendere la voce».

E a proposito dell'analisi dei testi filosofici, letterari, politici, ecc. con cui si misura Jacques Derrida: «Le conseguenze del decostruzionismo sul piano filosofico sono ancora una critica della razionalità, del ruolo della coscienza, del "cogito cartesiano" e (c'era da scommettere) ancora una volta del disgraziato Soggetto. Nella scrittura egli è doppiamente assente, anzi doppiamente non del tutto presente: non presente perché non c'è più, se n'è andato lasciando di sé solo alcune tracce; non presente perché c'è un divario incolmabile tra le cose scritte e ciò che esse vogliono davvero dire. Ma se non è presente, il Soggetto non è nemmeno assente; i segni di sé che ha lasciato nel testo consentiranno di cavarlo fuori a brandelli, di fare del testo una lettura sintomatica».

«Infine, per colmo di empietà, i pezzi del Soggetto vengono gettati in tutte le direzioni da Lyotard, che con *La condizione postmoderna* (1979) conia un termine destinato ad avere tanto successo da entrare nel parlare quotidiano. Lyotard respinge l'idea di una realtà umana rigidamente vincolata a una struttura e crede di vedere una società sempre più frammentata e plurale. Ma la critica alla rigidità e alla pervasività delle strutture

non porta affatto a una rivalutazione del soggetto, liquidato una volta per tutte da psicoanalisi, antropologia strutturale e marxismo stesso (Lyotard ha fatto parte del gruppo *Socialisme ou barbarie*). Le azioni umane sono guidate dal flusso dei desideri inconsci e i soggetti sono molteplici ma a dire il vero, pur essendo ancora palpitanti di vita e di desiderio, non sono nemmeno soggetti ma solo pezzi del vecchio e pretenzioso soggetto, certo di essere uno e che voleva del mondo spiegare la fava e la rava. Come si moltiplicano i soggetti, così si moltiplicano i punti di vista, ciascuno valido in un contesto parziale purché non pretenda di costruire un sistema, una teoria universalistica, buona non solo per sé ma per tutti gli altri».[27]

Le nuove forme del vecchio doppio gioco

Di fronte al contesto di quegli anni e alle suggestioni che vengono dalla cultura, il femminismo riprende il suo doppio gioco che consiste nell'indossare un'identità virtuosa o trasgressiva oppure nel rifiutarle, spostando l'attenzione altrove o semplicemente negandole tutte. I due esempi più utili sono Luce Irigaray e Judith Butler. La prima come detto ha avuto negli anni Ottanta una notevole fortuna, che cominciò a declinare dopo la pubblicazione dei materiali di una conferenza tenuta in Italia nel 1986 alla Festa dell'Unità con il titolo *Il tempo della differenza*. Nei primi anni Novanta un numero dei *Quaderni Viola* riprese da *Nouvelles Questions Féministes* una critica di Maryse Guerlais all'edizione francese. Prima di tutto sul femminismo Irigaray esprime un giudizio lapidario e preciso: «Molti sostengono che le lotte femminili o femministe sono finite. Ciò vorrebbe dire che non sono mai realmente esistite, che il loro obiettivo era mal definito». Perché il fatto che le lotte fossero finite voleva dire che non erano mai realmente esistite? Non si sa, comunque il femminismo ha una colpa originaria: «Quando il genere femminile

27 Lidia Cirillo, *Lettera alle romane*, «Quaderni Viola» prima serie, n. 5, Il Dito e la Luna, Milano 2000, pp. 74-76.

rivendica, troppo spesso si pone in una pretesa all'uguaglianza dei diritti che rischia di portare alla distruzione del suo genere». La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* non può riguardare le donne, a meno che non accettino di rinunciare al loro sesso e alle sue proprietà. Il danno che deriva dalla pretesa femminista all'uguaglianza è che i diritti ottenuti assimilano le donne all'identità maschile e ostacolano perciò la loro funzione di fronte all'ordine sociale, cioè le donne non svolgono le loro funzioni di donne. L'emancipazione quindi deve essere emancipazione dall'emancipazione perché è proprio l'emancipazione che le ha messe in una situazione da cui derivano comportamenti disordinanti e sterili. Irigaray, bontà sua, non è contro i diritti delle donne: «Rivendicare la libertà è giusto. Questa rivendicazione deve accompagnarsi ad una maturazione civile o civica responsabile. Il miglior modo per promuovere questa maturità è di dotare le donne di diritti che siano loro appropriati e obbligarle a rispettarli». L'idea dei diritti come qualcosa che bisognerebbe obbligare coloro che ne godono a rispettare è un rovesciamento di logica, rivelatore del rovesciamento del diritto in dovere, perché ciò di cui Irigaray sta parlando è il dovere verso l'ordine sociale di essere madri.

Come si fa a restituire alla donna il senso della propria responsabilità? È semplice: dandole uno statuto che consenta di riconoscere la propria essenza, identità, proprietà che l'uguale diritto nega, cioè lo statuto di Vergine e Madre. Irigaray consiglia poi una legge sulla verginità perché le ragazze hanno bisogno di un'identità positiva necessaria al libero consenso delle donne alle relazioni amorose e all'istituzione del matrimonio come non-alienazione delle donne al potere maschile. La verginità è quindi l'identità positiva delle giovani donne, che tornano a essere identificate, come nella peggiore morale patriarcale, sulla base di una specifica condizione del loro organo sessuale. Inoltre la violenza sessuale non è reato contro la persona ma attentato alla verginità. E le ragazze che vergini non sono, di quali diritti godono? Inoltre, poiché Irigaray sostiene che avere dei diritti implica anche avere dei doveri,

quali doveri dovrebbe comportare un diritto acquisito con lo statuto di Vergine e come verificare la verginità?[28]

Il tentativo maldestro di misurarsi con la politica, saltando dall'inconscio alle proposte di legge, è l'esempio di un uso improprio della psicoanalisi che ha caratterizzato autrici di testi femministi anche di valore. La psicoanalisi è stata importante perché è servita a spiegare in quale modo le norme sociali oppressive vengano interiorizzate, permangano e si riproducano nella soggettività femminile. Ma – spiega Marie-Josèphe Dhavernas – alla psicoanalisi come alla sociologia, alla storia, all'economia politica, ecc. si possono rivolgere solo alcune domande e non altre. Se alla psicoanalisi, come a un oracolo, si rivolgono tutte le domande possibili, a domande improprie verranno date risposte necessariamente improprie.[29]

Se infatti dalle bizzarre proposte politiche ci si sposta al suo lavoro di psicoanalista, bisogna ammettere che se non altro Irigaray si pone un problema... E il problema è il seguente: se è vero che esiste un mondo fantasmatico legato alla morfologia del sesso, al rapporto con il corpo dei genitori, al desiderio e all'attività sessuale e se è vero che questo mondo si riflette in qualche modo nel pensiero, si può anche ipotizzare che la differenza sessuale comporti una differenza di pensiero. E si può anche fare l'ipotesi che vi sia nella cultura e nell'ordine dei significati un'ipertrofia di maschile e un'assenza di femminile, che rappresenta perciò un potenziale ancora in gran parte inutilizzato di novità e di cambiamento. Dopo *Speculum*, in cui

28 Cfr. Maryse Guerlais, *Vers une nouvelle idéologie du droit statutaire: Le temps de la différence de Luce Irigary*, in «Nouvelles Questions Féministes», n. 16-17-18. Le pagine citate sono dell'edizione francese che riporta le parole pronunciate da Irigaray nella conferenza alla Festa dell'Unità del luglio del 1986. Tre anni più tardi è stato pubblicato in Italia un libro con lo stesso titolo ma molto diverso nella forma e depurato dall'antifemminismo dell'edizione francese. Tuttavia la logica alla fine è la stessa. Viene infatti ripetuta la proposta di legge sulla verginità come identità positiva delle figlie di madri a loro volta identificate con la loro funzione riproduttiva. Luce Irigaray, *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma 1989.

29 Marie-Josèphe Dhavernas, *Nécessité de la psychanalyse?*, In «Futur antérieur (supplément) Féminisme au présent», l'Harmattan, Paris 1993.

sembra aderire alla tesi lacaniana dell'impossibilità delle donne di accedere al simbolico, Irigaray decide che l'assenza non è un'impossibilità legata alla castrazione ma semplicemente una non-presenza e cerca di penetrare nel simbolico prendendo la parola a nome delle donne.

Il limite di questa operazione è però evidente. Elizabeth Grosz, anche lei psicoanalista lacaniana che descrive in termini elogiativi il tentativo di Irigaray, fa un'osservazione utile a comprenderlo.

Dice che la tecnica da lei usata, la decostruzione, consiste nel tentativo di smontare un discorso dall'interno, ma per smontarlo dall'interno bisogna entrarvi con il rischio di restare prigioniere della sua logica.[30] Ed è quel che accade anche al lavoro di psicoanalista di Irigaray. Per esempio in uno dei suoi testi esamina lo stereotipo sessista per cui la donna è contraddittoria e spiega che la contraddittorietà è solo l'interpretazione maschile di un'autentica caratteristica del pensiero femminile aperto, infinito, non sistematico. Il quale è a sua volta il riflesso di una sessualità che coinvolge l'intero corpo e il sesso stesso che è un insieme di punti sensibili. Ora, perché Irigaray tra tutti gli stereotipi possibili sceglie proprio quello? Per la semplice ragione che sta parlando con un ambiente maschile che frequenta Otto Weininger (ovviamente senza condividerne la misoginia) che nel capitolo V e VI di *Sesso e carattere* sostiene appunto la tesi di un pensiero femminile a-logico.[31] Il problema è quindi sempre quello del linguaggio maschile con cui si sceglie di parlare e della sua capacità di essere strumento utile alle donne per parlare di sé stesse. Perché invece non liquidare l'affermazione sulla contraddittorietà come uno stereotipo simile a quelli per cui i meridionali sono pigri, gli svizzeri frigidi e i belgi cretini?

30 Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan. A feminist introduction*, Routledge, 1980.

31 Sull'influenza esercitata da Otto Weininger sulla cultura del Novecento ha scritto Jacques Le Rider, *Le Cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*, Perspectives critiques, Paris 1982. Ebreo e omosessuale Weininger è antisemita e sessista e rappresenta uno dei numerosi esempi di odio di sé degli esclusi.

Insomma il discorso maschile che Irigaray si propone di decostruire si rivela, come afferma Grosz, più resistente del previsto. Se è vero che fino al momento in cui il femminile ha deciso di parlare per bocca di Irigaray, ha parlato solo il corpo maschile, non si capisce allora come fanno le parole che riflettono il mondo fantasmatico femminile a forare la stratificazione ultramillenaria di un ordine di significati maschile per il semplice atto di una volontà singola. Si potrebbe ripetere per Irigaray la domanda che Teresa de Lauretis fa per Simone de Beauvoir: chi le conferisce il ruolo di soggetto? Al lavoro di Irigaray si può fare inoltre la critica di rappresentare un rapporto tra corpo e pensiero semplicistico e troppo vicino a una pericolosa tradizione essenzialista e biopolitica che caratterizzò la cultura nei decenni a cavallo tra XIX e XX secolo. In un libro per fortuna dimenticato, gli autori hanno però gioco facile a ridicolizzare una sua tesi: l'assenza del femminile dalla scienza spiegherebbe i ritardi nell'elaborazione di una meccanica dei fluidi, perché l'uomo è la solidità e la donna la fluidità. Perché? Perché le donne hanno le mestruazioni? Non è chiaro né agli autori, né a me che pure ho perso molto tempo a decodificare l'Irigaray-pensiero. Sokal e Bricmont dimostrano che la psicoanalista belga non conosce gli argomenti di cui parla, criticano l'assenza di qualsiasi citazione dai testi a cui si riferisce e spiegano che il vero problema della meccanica dei fluidi non è nella simbolizzazione, ma in equazioni particolarmente difficili da risolvere.[32]

La morale della favola è che la differenza di pensiero nel senso in cui l'ha intesa il femminismo differenzialista può essere un'ipotesi epistemologica ma nulla di più, anzi di diverso. Se si prova a dire in che cosa la donna è differente si ricasca immediatamente nelle immagini normative e stereotipate da cui il femminismo ha sempre cercato di liberare le donne. Deve poi essere chiaro che se un femminismo usa la differenza come

32 Alan Sokal, Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Éditions Odile Jacob, Paris 1997.

segnale di costituzione di un soggetto politico, non può schivare il rischio di biologizzare, essenzializzare e costruire immagini normative e stereotipate.

La politica è un paese in cui necessariamente si parla il linguaggio della gente comune. Qui non ha luogo la distinzione tra differenza e differenza, né la differenza tra sé e sé o la differenza come lama che fa a pezzetti il soggetto individuale e collettivo. Qui, se si dice che la donna è differente la gente capisce quel che deve capire. Qualche volta il gioco può valere la candela, ma deve essere chiaro qual è il rovescio della medaglia.

La madre del femminismo differenzialista italiano sembra aver capito perfettamente la posta in gioco. In una lettera pubblicata dal quotidiano *il manifesto* il 31 marzo 2014 Luisa Muraro critica il progetto di due associazioni, concludendo così il suo ragionamento: «Dare la caccia agli stereotipi sessisti, razziali o altro che si formano nell'infanzia è sbagliato» scrive Muraro, «sesso e genere ci costituiscono in quello che siamo, stereotipi compresi che si possono sciogliere come nodi ma non contrastare. Chi avesse questa pretesa metterà al loro posto le sue pensate e le sue servitù».

Ora, il discorso è in parte giusto. È vero che gli stereotipi ci costituiscono, ma è sbagliata l'idea che non vadano contrastati. Gli stereotipi non sono tutti uguali: ci sono quelli che vanno utilizzati, quelli che vanno sciolti nel tempo e quelli che vanno combattuti in un conflitto che può essere per la vita e per la morte. Come si fa a dimenticare qual è stato l'effetto ultimo degli stereotipi che hanno costituito l'identità ebraica nel mondo cristiano?

Ma a chiudere l'interminabile discussione sulla differenza è la stessa Luisa Muraro in un'intervista a *Tempi* (13 aprile 2016), rivista vicina alla destra cattolica, omofoba e contraria a ogni forma di depenalizzazione dell'aborto. Si parla d'altro, di Gravidanza per altri in particolare, ma a un certo punto l'intervistata dice: «Devo però ammettere che in un certo senso la stessa Judith Butler ci dà ragione. Infatti, la stessa Butler, nota proprio come teorica della *gender theory*, nel suo

Undoing gender (2004), intitola così un capitolo, "Fine della differenza sessuale?", e lo conclude così: questa rimarrà una questione persistente e aperta. Tant'è che, prosegue la Butler, "intendo suggerire di non avere alcuna fretta di dare una definizione inconfutabile di differenza sessuale, e che preferisco lasciare la faccenda aperta, problematica, irrisolta e promettente"».

Quindi niente di più che un'ipotesi epistemologica, come scrivevamo già nei *Quaderni Viola* dei primi anni Novanta. Che bello! Adesso siamo tutte d'accordo! Ma come è stato possibile? In realtà non è stato possibile: se le cose stanno così, allora non ha avuto senso appellarsi alla differenza perché inevitabilmente si è evocata quella che le donne hanno ereditata e non quella che sarà, chissà quando e chissà quale. In secondo luogo se davvero c'è una differenza di pensiero non c'è alcun bisogno di spremere le meningi per produrre un pensiero differente e non serve nemmeno il femminismo. Sarà la presenza stessa sempre più massiccia di corpi femminili nella cultura e nell'ordine dei significati a produrlo. Al femminismo spetta semmai la lotta per rimuovere gli ostacoli all'emancipazione-liberazione-libertà e uno degli ostacoli è rappresentato proprio dalla differenza del presente, cioè dalle immagini della differenza create e cristallizzate in un processo ultramillenario di soggettivazione attraverso l'assoggettamento.

Judith Butler non rappresenta solo l'altro polo del doppio gioco femminista, ma è anche l'espressione di fenomeni politici nuovi. Quando compare il primo dei suoi testi importanti (*Gender trouble*, 1990) molta acqua è passata sotto i ponti dal periodo in cui il nazionalismo della decolonizzazione e delle lotte degli afroamericani suggeriva alla filosofia i temi dell'identità, del soggetto e della sua costruzione attraverso l'atto psicologico, intellettuale e organizzativo della differenziazione. Il tema si ripropone però attraverso diverse suggestioni. Sulla scena politica c'è un nuovo movimento o, meglio, un movimento i cui antecedenti sono reperibili anche nella Repubblica

di Weimer, ma che adesso mostra un'inedita capacità di riempire le strade, diventando così punto di riferimento e oggetto di interesse e identificazione. Questo movimento si nomina con acronimi diversi e rappresenta le ragioni della sessualità che non ubbidiscono alla norma. La forma di violenza simbolica che esse subiscono rimette necessariamente all'ordine del giorno della riflessione il tema dell'identità nella sua duplice forma di rivendicazione e di rifiuto.

Contrariamente alle donne e ai neri, e invece come gli ebrei, le sessualità disubbidienti possono sottrarsi allo stigma non mostrando all'esterno ciò che desiderano e che fanno. Essere invisibili, vivere da invisibili comporta però gli inconvenienti di dover temere propri gesti rivelatori, di non poter essere riconosciuti e di non poter stabilire quindi relazioni né sul piano sessuale e affettivo, né su quello politico. Le sessualità disubbidienti hanno da sempre le loro catacombe ma a partire dall'inizio degli anni Settanta cominciano a uscirne con un movimento a valanga, culminato in certe oceaniche manifestazioni del Pride. Lottare per dei diritti, contro o per delle leggi, costruire comunità non più del sottosuolo, sono atti politici che hanno la visibilità come presupposto. E visibilità vuol dire necessariamente identità e in questo modo il tema rientra dalla finestra aperta su un altro orizzonte di liberazione. Ma nel momento stesso in cui prende forma attraverso le lettere di acronimi diversi che segnalano le identità (glbt, lgbti, ecc.) i suoi limiti si manifestano prima di tutto nelle pratiche delle comunità esistenziali e politiche, prima che nelle teorie.

I gruppi politici lesbici, per esempio, si dividono o addirittura oscillano tra due posizioni: un essenzialismo compatto che fa dei discorsi sul sesso e sul genere la condizione dell'esistenza lesbica; un'identificazione immediata con maschi femminilizzati in nome della comune collocazione fuori dalla costruzione etero normativa uomo-donna. È prima di tutto nelle esperienze della vita politica che questo tipo di visibilità mostra la corda perché il paradigma della differenza, cioè la soggettività rappresentata esclusivamente attraverso l'atto

del differire (le differenze), nello stesso tempo crea comunità chiuse e incomunicanti e dall'altra frammenta. Rivendicare un'alterità significa nello stesso tempo prendere le distanze da altri e nello stesso tempo cristallizzarla, mentre il meccanismo della differenziazione utilizzato con logica coerente frammenta o addirittura sbriciola. Le donne sono differenti dagli uomini, le lesbiche sono differenti dalla donne, le donne etero o lesbiche sono differenti tra loro, ogni donna è differente da sé stessa, in ogni donna c'è una differenza tra le diverse differenze che la costituiscono. Le comunità delle sessualità disubbidienti sperimenta poi l'esistenza di un altro problema. Al loro interno vivono desideri diversi e non solo sessuali: il desiderio di vivere in pace la propria sessualità, di non essere costrette a nascondersi, di essere accettate dal resto del mondo e di usare le comunità soprattutto come luoghi di incontro e di svago; il desiderio di svolgere un ruolo di *intellighenzia* e di avere un pubblico con cui esercitare la propria intelligenza in sintonia con le proprie passioni. Si apre la strada così a un'altra domanda senza un'autentica risposta, che non sia la pragmatica mediazione tra due opposti logici. Come si fa a criticare un sistema e un potere e nello stesso tempo a chiedere diritti che includono e omologano?

Il queer, nelle sue versioni meno ingenue o capziose, rappresenta un tentativo di uscire dal vicolo cieco della moltiplicazione delle soggettività identitarie e della loro tendenza a isolarsi e frammentarsi. Tentativo che si può anche considerare non del tutto riuscito o di cui si può giustamente criticare qualche discutibile vulgata, ma che comunque ha aperto o riaperto strade ostruite da lavori in corso e sensi obbligati. Anche se il termine "queer" è stato introdotto nel dibattito femminista da Teresa de Lauretis e anche se a lei appartiene la rappresentazione più plausibile del soggetto della sessualità, è più utile soffermarsi su Judith Butler. Il suo pregio è quello di collocare le sue riflessioni a una minore distanza dal terreno specifico e insostituibile della politica e non sostituirla con la psicoanalisi, con cui avrà un utile incontro nei quattordici anni che

separano *Gender trouble* da *Undoing gender*.[33] La prima cosa da comprendere è che Butler cambia la domanda che non è più "Chi e cosa è una donna?" ma "Come si forma una donna?". Come spesso accade, una *nouvelle vague* teorica non cambia solo le risposte ma prima di tutto le domande. Il mutamento è indispensabile perché per Butler come per Foucault porsi la domanda "Chi sono?" e tentare di rispondere vuol dire sottomettersi, dato che il soggetto non è che il prodotto di una politica dell'ubbidienza. Non si ubbidisce mai tanto agli altri come quando si cerca la propria identità, si crede di averla trovata e si prova a raccontarla. Difficile da capire? Direi proprio di no. Anche se Butler critica in un articolo de Beauvoir, la sua logica non è molto diversa da quella della scrittrice francese, che a volte appare l'ispiratrice di alcune tesi della *french theory* a proposito dell'identità. Se Simone dice no, sempre no, solo no a qualsiasi descrizione del femminile che implichi una differenza non è perché creda che la donna sia stessa-medesima rispetto all'uomo ma perché ritiene che non esista una definizione della donna che non sia l'espressione dell'esclusione delle donne dal potere e dalla cultura.

Questo cambio di domanda esprime anche un interesse specifico e assai vicino alla politica. A Butler interessa indagare soprattutto sui meccanismi di potere che creano maschile e femminile in modo che il secondo termine sia subalterno e che chi non risponde alla norma sia relegato al ruolo di escluso e di abietto. Al femminismo che rivendica e descrive la femminilità ciò che Butler nella sostanza rimprovera è di avere un'immagine semplicistica del potere. I discorsi sul genere e sul sesso vengono infatti pensati come una sovrapposizione patriarcale svalorizzante della femminilità autentica che si nasconde in un prima della cultura, vale a dire nel corpo sessuato della donna. La conseguenza di

33 Per capire meglio il complicato percorso di pensiero che unisce i suoi principali testi mi sono servita della tesi di laurea di Irene Villa, *Libertà e Vulnerabilità nel pensiero di Judith Butler*, relatore prof. Marco Geuna, Anno Accademico 2014/2015, Università di Milano.

questa visione semplificata è quella di ricostruire discorsi normativi, di rispondere alla logica dell'ubbidienza mentre si crede di avere scoperto un'intima verità. Ma il genere non è il riflesso nella cultura del sesso maschile e femminile e nemmeno delle sessualità che si collocano fuori dalla norma. La loro presenza sulla scena politica scombina il sistema binario di rappresentazione della sessualità, ma non per questo costituisce una verità più vera. Il genere è per ogni tipo di sessualità una costruzione dei poteri che hanno il potere di determinare la vita degli esseri umani e di costruire discorsi che giustificano e stabilizzano il dominio. Il genere è un insieme di atti e di parole che stabiliscono i comportamenti, l'identità e il diritto di esistere (o la condanna a non esistere) dei corpi sessuati. Il genere – dice Butler con un termine destinato ad avere fortuna – è performativo, cioè costruisce la realtà che pretende di descrivere. Questa convinzione ha molto a che fare con il terreno specifico con cui il queer si misura. Si può legittimamente pensare che ogni discorso sul sesso e sul genere sia performativo, perché espressione di un potere, quello patriarcale, che ha avuto la presa più durevole.

Ciò che di Butler ha più scandalizzato, generando equivoci e anche vulgate mistificanti, è proprio l'affermazione che non è il sesso a produrre il genere, ma il genere a produrre il sesso. Alle esclamazioni che questa affermazione ha strappato, si deve rispondere che la critica ancora una volta si rivolge a un "idealismo fantasmato". Butler non dice infatti che il genere è la causa e il sesso l'effetto, non crede cioè che qualcosa esiste perché viene pensata. Dice invece che noi pensiamo sesso e sessualità secondo schemi che abbiamo ereditato e che questi agiscono anche sulla sessualità vissuta ed esperita.

Ora, che atti e discorsi ripetuti con l'obiettivo di creare una norma possano agire sul corpo non è cosa difficile da spiegare e da comprendere. Il rossore del volto per averla trasgredita; gli atteggiamenti del corpo che derivano dall'educazione militare alla virilità; l'insoddisfazione per una femminilità che fa ammalare di cancro; la cultura del possesso che nel femminicidio trasforma i corpi vivi di donne in corpi morti... Quanto alla sessualità quale

esempio potrebbe essere più calzante del/della clitoride escissa, repressa e non di rado dimenticata dalle donne stesse?

Sostenere la tesi che il genere è un sistema disciplinare che detta le norme del maschile e del femminile e non riconosce come umano chi non ubbidisce, crea però un grosso problema. Dove un soggetto prodotto *tout court* dall'assoggettamento trova il margine di libertà indispensabile a mettere in moto una dinamica di liberazione?

Simone de Beauvoir, coerentemente con la convinzione che è alla base de *Il secondo sesso*, era contraria alle organizzazioni di donne. È ovvio che se ciò che costituisce una donna è un corpo all'origine dei suoi guai e una differenza costruita dal dominio e dall'alienazione, una condensazione della negatività può solo avere effetti negativi. Quel dire sempre no ha certo una funzione liberatrice, purché non diventi un sì con il riconoscersi donna. Negli ultimi anni della sua vita de Beauvoir cambiò idea di fronte alla forza di movimenti di donne, con le loro parodie del genere, gli zoccoletti, i riccioli, le gonne, le streghe e tutte le contraddittorie identità che fu possibile tirare fuori dal ripostiglio degli stereotipi. Simone contribuì a creare un'organizzazione femminista e una rivista: non so se poi dalla svolta trasse delle conseguenze teoriche, ma certo fece la scelta politica giusta. Judith Butler offre una possibilità di pensare contemporaneamente l'identità indispensabile a riconoscersi e a essere riconosciute e il rifiuto dell'identità come condizione necessaria a non rendere più forte l'assoggettamento. Non è possibile nemmeno accennare qui a un itinerario di pensiero lungo e complesso che talvolta ritorna anche sui propri passi, ma si possono segnalare alcune delle idee politicamente più utili. Per agire sul genere nel senso di una dinamica di liberazione non serve il ritorno a ciò che c'era prima del potere, a un inconscio femminile che si arrampica fino al simbolico. Anche se Butler nella parte più avanzata della sua riflessione (*Undoing gender*) ammette che questo possa avvenire, non pensa che l'ipotesi abbia un valore politico. E non serve nemmeno, come Foucault, scoprire la libertà di piaceri del corpo non toccati dalla norma. La soluzione non può prescindere

dalla cultura e solo al suo interno si possono trovare le strategie di sovversione del genere. Il doppio movimento che Butler ipotizza mi convince per la semplice ragione che descrive una dinamica non solo della storia delle donne e del femminismo, ma anche del movimento che vive tra acronimi identitari e queer. E il movimento è quello che da una parte non rinuncia all'identità e dall'altra mette in moto pratiche e discorsi che la negano e negandola la trasformano. Ma se «Queer» come scrive Alex B., «sono le persone gay, lesbiche, bisessuali, pansessuali, trans, intersessuate e altre varianti del genere che non si riconoscono nello schema binario uomo/donna, etero/gay e che non vivono la loro condizione passivamente, ma la rivendicano come parte di una lotta politica»[34], quale può essere in questo mondo la posizione di una donna eterosessuale, come il novanta per cento delle donne che partecipano alle grandi mobilitazioni che affollano le piazze in Spagna, in Polonia o in Italia? E perché non solo in Italia una nuova leva femminista si riconosce nel queer?

Queste domande possono avere solo risposte politiche. Il queer va incontro a suo modo a due esigenze del presente. Sul piano esistenziale ha creato uno spazio in cui le identità si fluidificano, consentendo giochi di libertà istruttivi per le nuove generazioni non meno della critica degli stereotipi con cui Luisa Muraro ha polemizzato. Hanno ragione naturalmente quanti sul piano teorico hanno osservato che il modo in cui Butler pensa (almeno agli inizi del suo lavoro) la sovversione del genere è in contraddizione con la tesi di un soggetto prodotto di un assoggettamento capace di agire sul corpo stesso. Contraddizione che la porta poi, quando pensa alla sovversione, a sottovalutare la presa del genere e ad autorizzare discutibili vulgate.

Queste vulgate sono a doppio taglio: possono rappresentare un utile esercizio di libertà oppure l'espediente di maschi eterosessuali per liberarsi dalla scomoda presenza del femminismo. Siamo tutti e tutte donne... definirsi donna solo perché si possiede una vagina è essenzialista e riproduce l'opposizione

34 Alex B., *La società de/generata. Teoria e pratica anarcoqueer*, Nautilus, Torino 2012.

binaria eteronormativa... e quindi quella briciola di pudore che consisteva nel dare la parola talvolta anche a delle donne può essere serenamente rimangiata.

Più interessante l'esigenza a cui il queer è andato incontro sul piano politico. Il queer è stato in non pochi casi l'espediente con cui si è tentata una forma di ricomposizione che interrompesse la frammentazione. Spesso ha rafforzato sia il lavoro politico femminista sia quello lgbti, per dirla con l'acronimo preferibile. Con questo movimento di assemblaggio la sessualità tende a diventare un tema suscettibile di produrre le resistenze e le rivendicazioni di un'area più ampia. Ai gruppi lesbici che vedono nel queer il rischio di "scomparsa della lesbica" si deve rispondere che a essere in crisi non sono l'esistenza e la politica lesbica ma un separatismo che ha avuto proprie solidissime ragioni e che tuttavia non regge di fronte al drammatico stato attuale delle cose.

Mentre assembla sul piano della sessualità il queer divide su quello della classe, cioè sul piano specifico di femministe che si propongono contemporaneamente di disfare il genere per rifarlo e di fare la classe per disfarla.

Infine un consiglio a chi volesse continuare la ricerca sul soggetto della sessualità: guardare con attenzione al lavoro teorico di Teresa de Lauretis, che sostiene una tesi di buon senso. Afferma cioè che esiste un'interazione tra sesso e genere, che agisce qui e subito perché ovviamente nella formazione del soggetto della sessualità conta anche la percezione che si ha del proprio corpo. Il soggetto è nello stesso tempo il prodotto dell'assoggettamento, come pensa Foucault, e del mondo fantasmatico descritto da Freud e riarticolato da Laplanche. Per descriverlo de Lauretis si serve della semiotica di Peirce, matematico e filosofo statunitense vissuto tra il 1839 e il 1914. L'aspetto utile di questa ipotesi è che il corpo non corre il rischio di una sia pure involontaria rimozione, né il suo apparire viene rimandato al momento in cui emergerà finalmente alla luce. E nello stesso tempo che non c'è la ripetizione della norma e dei suoi stereotipi, perché la soggettività è pensata come un cantiere di lavori sempre in corso. L'esperienza che la costituisce

infatti deriva dall'intersezione tra mondo interno ed esterno, cioè dal continuo coinvolgimento del soggetto con le sue personali vicende e con le vicende del suo corpo nella dimensione storica e sociale.[35]

35 Teresa de Lauretis articola più volte la sua ipotesi: in *Sui generis* (pp. 99-130); *Soggetti eccentrici* (pp. 119-134); *Pratica d'amore* (pp. 275-294).

6. Femminismo marxista nero e intersezionalità

Il termine "intersezionalità" risale alla fine degli anni Ottanta, quando Kimberlé Crenshaw pubblicò un famoso articolo che analizzava criticamente la tendenza presente nella legislazione antidiscriminatoria statunitense a trattare genere e "razza" come due categorie di analisi ed esperienza separate l'una dall'altra, e sosteneva la necessità di riformare la giurisprudenza statunitense in modo da tenere in conto l'intersezione tra diverse forme di oppressione nella medesima esperienza individuale, con particolare attenzione all'intersezione tra genere e "razza".[36] Da quel momento in poi, l'"intersezionalità" è divenuta una corrente di pensiero specifica all'interno della teoria femminista, caratterizzata da una critica dell'universalismo astratto che aveva caratterizzato buona parte del femminismo precedente, in particolare il femminismo liberale bianco, accusato per l'appunto di aver dato vita a un'astrazione, la donna intesa come un universale o come una mitizzata "Altra" o "Assente". In quanto astratta, questa donna universale non teneva conto delle gerarchie e differenze determinate dalla razzializzazione di parte delle donne, proiettando come condizione universale la condizione particolare delle donne bianche. All'interno della teoria dell'intersezionalità la nozione di classe è stata in un primo momento assente, per venire reintrodotta solo in seguito e spesso reinterpretata come una delle diverse oppressioni o come una delle varie identità la cui intersezione contribuisce alla formazione di soggettività.

Per quanto il termine "intersezionalità" e la designazione di una corrente di pensiero femminista attraverso di esso si siano diffusi solo negli anni Novanta, il concetto e la corrispondente pratica politica sono ben più vecchi e traggono la loro origine dalle riflessioni marxiste sull'oppressione delle donne e

36 Kimberlé Crenshaw, *Demarginalizing the intersection of race and sex. A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*, University of Chicago Legal Forum, 1989, pp. 139-167.

dall'esperienza del movimento operaio. Inoltre il femminismo nero statunitense aveva messo l'accento sulla specificità della condizione delle donne afroamericane già decenni prima della pubblicazione dell'articolo di Crenshaw, che si colloca – consapevolmente – nel solco di una tradizione preesistente.

L'interesse del marxismo per la questione dell'oppressione delle donne risale già agli scritti di Marx ed Engels e il tormentato rapporto con il femminismo ne ha attraversato l'intera storia. Durante il femminismo della prima ondata ciò che contraddistinse il femminismo marxista o socialdemocratico rispetto a quello tipico delle classi medie interessato soprattutto alle questioni del diritto all'istruzione, dell'accesso a professioni da cui le donne erano escluse, e dei diritti politici, fu per l'appunto il tentativo – per quanto non sempre sistematico – di analizzare il rapporto tra oppressione di genere e capitalismo, la condizione specifica delle donne lavoratrici e l'importanza della realizzazione del comunismo per la liberazione delle donne.[37] All'interno della socialdemocrazia tedesca negli ultimi decenni del XIX secolo, inoltre, grazie agli sforzi organizzativi di Clara Zetkin, si ebbe il primo tentativo organico di elaborare parole d'ordine, rivendicazioni e pratiche politico-organizzative in grado di rispondere all'esperienza e ai bisogni specifici delle donne lavoratrici: dalla questione delle molestie sessuali in fabbrica a quella della maternità pagata, dei turni e degli orari di lavoro, e dei servizi pubblici di cura.[38] In questi scritti ed esperienze appare già chiaramente come – per quanto tutte le

37 Si veda, per esempio, il testo seminale di Engels: Friedrich Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma 1980. Tra gli scritti di Marx si vedano: Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Newton Compton, Roma 1976, pp. 169-172; *Capitale. Libro primo,* Utet, Torino 2009, pp. 335-420; Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito comunista*, Einaudi, Torino 1998, pp. 28-29. Un testo estremamente influente all'interno della socialdemocrazia tedesca e per il movimento operaio internazionale fu August Bebel, *La donna e il socialismo*, Savelli, Roma 1977. Si veda anche Aleksandra Kollontaj, *Comunismo, famiglia, morale sessuale*, Savelli, Roma 1976.

38 Alcuni scritti politico-organizzativi di Clara Zetkin sono raccolti nel volume: Clara Zetkin, *La questione femminile e la lotta al riformismo*, Mazzotta, Milano 1977.

donne siano oppresse in quanto donne – la natura e la forma di quest'oppressione cambiano considerevolmente in rapporto alla classe di appartenenza.

Per le prime riflessioni e i primi esperimenti organizzativi rivolti a donne razzializzate all'interno di società capitaliste occidentali, invece, bisognerà attendere gli anni Venti del XX secolo, negli Stati Uniti. Per quanto questa storia venga spesso ignorata o dimenticata, il femminismo nero e – di conseguenza – il femminismo intersezionale affondano le loro radici nelle esperienze del movimento operaio americano della prima metà del XX secolo. Negli anni Venti e Trenta il Workers party of America (organizzazione legale del Partito comunista americano) decise di fare della questione razziale uno degli impegni principali del partito. A questo periodo risalgono gli articoli politici di Grace Campbell sull'incarcerazione di massa delle donne afroamericane e di Bell Lamb e Maude White sulle loro condizioni lavorative. Due decenni più tardi, nel 1949, Claudia Jones, un'attivista del Partito comunista americano, scrisse un articolo che può essere considerato come il precursore dell'analisi intersezionale: *An end to the neglect of the problems of the negro woman!* In questo saggio Jones metteva in luce come le lavoratrici afroamericane occupassero il gradino più basso della gerarchia sociale, a causa della simultaneità di sfruttamento di classe e delle molteplici forme di oppressione a cui esse erano sottoposte in quanto donne e in quanto nere. La questione della simultaneità delle varie forme di oppressione veniva affrontata da Jones sia dal punto di vista dell'analisi delle condizioni oggettive delle donne afroamericane, sia dal punto di vista del ruolo soggettivo che esse svolgevano all'interno della lotta di classe e antirazzista di quegli anni. L'articolo, inoltre, denunciava la negligenza mostrata da sindacati e organizzazioni del movimento antirazzista rispetto alla centralità e radicalità di questo ruolo. Nell'articolo di Jones è possibile trovare due temi centrali che sarebbero stati sviluppati due decenni più tardi da parte del femminismo nero: da un lato, l'idea della co-simultaneità, e non separabilità, di molteplici forme di

oppressione e dello sfruttamento di classe, in quanto determinanti non solo di una condizione di vita, ma anche di un'identità o soggettività specifica e, dall'altro, la denuncia della cecità rispetto alla particolarità della posizione della donna afroamericana mostrata dalle organizzazioni dei movimenti a cui quelle stesse donne apportavano il loro fondamentale contributo.

La medesima critica fu rivolta ai movimenti e alle organizzazioni della nuova sinistra americana, incluso il femminismo della seconda ondata, in un testo che sarebbe diventato un punto di riferimento del femminismo nero americano: il *Combahee river collective statement*. Questo testo, redatto nel 1977 da un collettivo di attiviste femministe e lesbiche afroamericane, rivendicava la specificità del femminismo nero sia rispetto al resto del femminismo sia rispetto ai movimenti per i diritti civili e al nazionalismo nero da cui proveniva buona parte delle attiviste del collettivo. All'interno del testo il rapporto con il marxismo veniva esplicitamente riconosciuto e rivendicato in un brevissimo accenno, ma al tempo stesso veniva riaffermata la necessità di rielaborare la critica dell'economia politica marxiana in modo da permettere di applicarla alla condizione economica specifica della donna nera. Infine, in uno splendido volume pubblicato nel 1981, *Women, race and class,* che rappresenta il testo più noto e più articolato della corrente marxista del femminismo afroamericano, Angela Davis offrì un'illuminante disamina storica della co-simultaneità di sfruttamento di classe e oppressione di genere e razziale, della continuità tra passato schiavistico, segregazione razziale e imprigionamento negli Stati Uniti, della dinamica del femminismo americano e della sua incapacità d'inclusione della specificità rappresentata dalle donne nere.[39]

Ciò che tutti questi testi precursori dell'intersezionalità hanno in comune, inclusi i testi dei rivoluzionari marxisti tra fine del XIX secolo e inizio del XX, è l'idea che non esista un soggetto Donna universale e astratto, dal momento che le forme

39 Angela Davis, *Women, race and class*, Random House, New York 1981. Purtroppo non esiste ancora una traduzione italiana di questo volume.

dell'oppressione di genere, le condizioni di vita e i bisogni variano profondamente a seconda della classe e della "razza". In particolare il femminismo marxista nero mostrò per primo come l'adozione di un universalismo astratto finisca per non essere altro che l'universalizzazione di un particolare, quello della donna occidentale bianca e di classe media. Un altro punto in comune, inoltre, è l'analisi concreta e storica delle condizioni di vita, dei problemi e dei bisogni (e desideri) specifici delle donne della classe operaia e delle donne razzializzate.

L'analisi teorica delle dinamiche di fondo del rapporto strutturale tra oppressione di genere e capitale, tuttavia, è stato per lo più assente nei testi del femminismo marxista nero tra gli anni Venti e la fine degli anni Settanta. Il femminismo intersezionale ha ereditato questo limite e si è concentrato quasi esclusivamente su questioni di soggettività, vale a dire sull'analisi del modo in cui l'intersezione tra diverse forme di oppressione determina dei vissuti specifici e mai interamente riducibili al vissuto di donne che non sono vittime di razzismo o che non appartengono ai settori più destituiti della società. Analisi empiriche e storiche dell'interconnessione tra forme specifiche di razzismo e di sessismo o tra dinamiche della divisione del mercato del lavoro e oppressione razziale e di genere non sono mancate. Ciò che è mancata è stata una spiegazione teorica delle cause sistemiche di questa interconnessione e sul ruolo fondamentale svolto dall'accumulazione capitalista nel determinare le forme contemporanee di oppressione razziale e di genere.

Un ulteriore limite della teoria dell'intersezionalità risiede nel rischio di pensare questa interconnessione come una sorta di intersezione geometrica tra diversi vettori di oppressione, che si combinerebbero l'uno con l'altro per via di addizione. Le varie forme di oppressione, inoltre, sono state spesso pensate in termini di identità e in questo schema concettuale anche la classe viene spesso ridotta a una delle varie identità che si sommano l'una con l'altra nel dare vita a esperienze e vissuti specifici.

7. Il femminismo marxista dagli anni Settanta a oggi

Il femminismo marxista che si è sviluppato in particolar modo nel mondo angloamericano, ma che ha avuto rappresentati importanti anche nel femminismo operaista italiano, ha avuto problemi opposti e speculari alla teoria dell'intersezionalità: si è concentrato per lo più sull'analisi strutturale del rapporto tra oppressione di genere e capitalismo e molto meno su questioni di soggettivazione politica ed esperienza vissuta. Inoltre, fatta eccezione per il femminismo marxista nero, la riflessione sistematica sulla questione razziale è stata avviata solo in anni recenti. La forza del femminismo marxista risiede nella centralità che esso accorda alla questione dei rapporti sociali capitalistici e all'analisi del modo in cui il capitalismo produce e continua a rigenerare l'oppressione di genere. I tre filoni di dibattito principali sviluppati in questo ambito sono quello sul lavoro domestico e lo sfruttamento capitalista, quello sulla teoria unitaria e la riproduzione sociale, e, infine, quello più recente sul rapporto storico tra reificazione delle identità sessuali e accumulazione capitalista.

Il dibattito sul lavoro domestico e la sua funzione dal punto di vista del capitale è stato quello predominante agli esordi del marxismo femminista della seconda ondata. Uno dei testi centrali e più controversi di questo dibattito è l'opuscolo di Maria Rosa Dalla Costa e Selma James, pubblicato nel 1971, *Potere femminile e sovversione sociale*.[40] In esso si sosteneva l'idea che Marx si sarebbe macchiato di una negligenza nel Libro I del *Capitale*, in quanto nell'analisi del valore della forza lavoro avrebbe preso in considerazione solo il valore delle merci necessarie alla sua riproduzione, ma non il lavoro domestico svolto prevalentemente dalle donne. Al contrario, secondo Dalla Costa e James, il lavoro riproduttivo

40 Mariarosa Dalla Costa e Selma James, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Venezia 1972.

svolto dalle donne all'interno della famiglia sarebbe produttivo di valore, in quanto contribuirebbe alla costituzione del valore di quella merce che è la forza lavoro. In contrasto con questa analisi, altre femministe marxiste hanno insistito che la forza lavoro è, sì, una merce, ma una merce *sui generis* e che dunque non si possa applicare a essa la logica della determinazione della misura del valore che si applica ad altre merci. In altri termini, ciò che queste femministe sostenevano è che il lavoro riproduttivo contribuisce alla creazione di valore indirettamente, poiché riproduce la forza lavoro, ma non produce valore direttamente quando viene svolto tra le mura domestiche e all'interno di relazioni interpersonali che non sono direttamente incluse nel ciclo di produzione e realizzazione del valore.

Al di là della controversia sulla questione specifica della produttività del lavoro domestico, l'intenzione del tutto condivisibile delle due autrici, così come anche di tutte le altre femministe marxiste intervenute sulla questione da posizioni diverse, era quella di mettere in rilievo il fatto che il lavoro di cura non pagato compiuto dalle donne debba essere considerato lavoro a tutti gli effetti, e dunque uscire dall'oscurità, dimenticanza, sottovalutazione e mancato riconoscimento sociale che lo caratterizzano. In quanto lavoro esso deve divenire un terreno di lotta e di rivendicazione politica. Un ulteriore passo avanti compiuto da questo dibattito è consistito nel mettere al centro dell'analisi la connessione tra lavoro delle donne e accumulazione del valore, spostando dunque la discussione da una mera considerazione empirica degli effetti del capitalismo sulla condizione delle donne all'avvio di un'analisi teorica che si ponesse allo stesso livello del *Capitale* di Marx. Infine, pur con tutti i suoi limiti, la discussione sul lavoro domestico ha rappresentato un esempio fecondo di come le categorie della critica dell'economia politica marxista possano essere innovate e usate in modo creativo al servizio di un progetto femminista.

Il dibattito sul lavoro domestico è stato superato in avanti dalla cosiddetta teoria unitaria (*unitary theory*) e dall'articolazione del concetto di riproduzione sociale. La teoria unitaria consisteva in una risposta a interpretazioni dualiste del rapporto tra capitalismo e oppressione di genere, come quelle elaborate nel femminismo materialista di Christine Delphy. All'interno del femminismo materialista razzismo, sessismo e sfruttamento di classe costituiscono tre sistemi autonomi di oppressione che s'intrecciano e si modificano a vicenda, mutando storicamente e a causa della loro interazione reciproca. In versioni più recenti della teoria, come quelle della *combinatoire straight* di Jules Falquet e della consustanzialità di Danièle Kergoat, questi tre sistemi sono ormai divenuti inseparabili a seguito di una serie di processi storici e necessitano l'uno dell'altro, non possono sopravvivere l'uno senza l'altro. Queste interpretazioni hanno il merito – contrariamente all'intersezionalità – di porsi il problema di elaborare delle nuove categorie in grado di spiegare le interazioni strutturali tra diverse forme di oppressione e lo sfruttamento di classe. Inoltre, il femminismo materialista francese è stato una delle prime correnti del femminismo europeo a mettere al centro la questione razziale e a insistere sulla necessità di analizzare insieme "razza", genere e classe. Al tempo stesso un limite di questo approccio risiede nel fatto che, per quanto illuminante dal punto di vista descrittivo, non riesce a individuare le ragioni causali di fondo dell'interconnessione tra le diverse forme di oppressione. La teoria unitaria, al contrario, prova per l'appunto a individuare queste cause, attribuendo all'accumulazione capitalistica e alle sue dinamiche storiche e logiche un potere di determinazione tale da spiegare il perché del prodursi e riprodursi dell'oppressione di genere, per quanto in forme che mutano storicamente. In termini più semplici, la tesi è che – se prendiamo il capitalismo non come un sistema semplicemente economico, ma come insieme un modo di produzione e una forma di società, come un rapporto sociale – è possibile individuare in alcuni suoi meccanismi

fondamentali le cause di fondo della persistenza e del riprodursi dell'oppressione delle donne.

Ovviamente non si tratta di spiegare l'origine dell'oppressione di genere, che è certamente più antica del capitalismo e lo precede. Si tratta piuttosto di spiegare il perché, nonostante le enormi trasformazioni sociali, tecnologiche e culturali prodotte dal capitalismo, l'oppressione di genere rimanga una caratteristica pervasiva delle società a capitalismo avanzato e di spiegare le ragioni per le forme contemporanee che questa oppressione ha assunto. Questi meccanismi sono quelli della divisione del lavoro, ma soprattutto quelli della separazione tra riproduzione sociale e produzione e della subordinazione della riproduzione sociale alla produzione.

Per riproduzione sociale si intende l'insieme delle attività, dei comportamenti, delle emozioni, delle relazioni e delle istituzioni che sono direttamente implicate nel mantenimento della vita su una base quotidiana e intergenerazionale: dalla preparazione del cibo, all'educazione dei bambini, dalla cura degli infermi e degli anziani, alla questione dell'alloggio, passando per la sessualità. Recentemente la nozione di riproduzione sociale è stata allargata fino a comprendere anche la disponibilità di mezzi primari di sussistenza come acqua, aria e cibo puliti, mettendo quindi in rilievo le conseguenze negative che il capitalismo ha sulla riproduzione sociale e sul lavoro di riproduzione svolto dalle donne anche dal punto di vista della crisi ecologica. Si pensi, ad esempio, all'impatto sul lavoro riproduttivo delle donne in paesi in cui il cambiamento climatico prodotto dal capitalismo sta creando o inasprendo fenomeni di siccità e scarsità d'acqua potabile. Il lavoro domestico è, dunque, riassorbito all'interno della categoria più ampia di riproduzione sociale, come una delle forme in cui parte di essa viene effettuata. Altre parti del lavoro di produzione sociale vengono invece svolte attraverso istituzioni pubbliche o attraverso il mercato, ma ciò che caratterizza questo lavoro riproduttivo in tutte le sue forme è la sua femminilizzazione, sia nel senso che le donne costituiscono la grande maggioranza

della forza lavoro impiegata in questi settori, sia nel senso che le condizioni di lavoro e i livelli salariali sono tra i più svantaggiosi e vengono estesi anche alla minoranza di uomini impiegati in questa sfera.

Il terzo asse di dibattito che si è sviluppato soprattutto negli ultimi due decenni all'interno del femminismo marxista riguarda la questione della formazione delle identità sessuali. Il tentativo, in questo caso, è di analizzare il modo in cui gli orientamenti e le preferenze sessuali siano stati reificati in identità in corrispondenza con alcune dinamiche storiche all'interno dei paesi a capitalismo avanzato. Queste dinamiche hanno a che vedere in particolar modo con la diffusione del consumo di massa, con la dequalificazione del lavoro di fabbrica e salariato e la nuova centralità assunta dal tempo libero e dalla sua organizzazione in forme mediate dalle merci nella definizione delle identità personali, di genere e sessuali. La novità rappresentata da queste ricerche consiste soprattutto nel recupero della centralità del tema della sessualità per l'articolazione di una politica che sia al contempo femminista, antirazzista e di classe.

Il pregio del femminismo marxista della seconda ondata consiste nella creatività, sistematicità e profondità con cui ha avviato un ripensamento delle categorie marxiste che ne rendesse possibile l'utilizzo per la teoria femminista. Il suo limite fondamentale, invece, risiede nel fatto che i due grandi assenti di queste analisi – con alcune eccezioni quali quelle del femminismo marxista nero o di Dalla Costa e James – sono stati, da un lato, la questione razziale e la sua connessione con la questione di genere, dall'altro una carenza di riflessione sulla questione della soggettività, del conflitto e delle sue forme. Una volta che si sia delucidata la connessione strutturale tra oppressione di genere e capitalismo, quale politica femminista è possibile sviluppare sulla base di questa comprensione? Qual è il rapporto tra teoria e prassi in questo caso? Quali strategie e quali orientamenti rispondono meglio all'individuazione di questo abbraccio fatale tra capitalismo e

sessismo? E come si complica la questione, dal punto di vista dell'esperienza soggettiva e delle pratiche politico-organizzative, se il tema del razzismo assume una posizione centrale?

8. Verso un nuovo universalismo insorgente e femminista

Come già spiegato, una caratteristica unificante delle varie correnti del femminismo antirazzista è stata quella del rifiuto di un certo universalismo astratto che finisce per nascondere le differenze sociali, razziali e di status tra le donne in nome di una figura idealizzata del femminile e della sorellanza. Questa critica è stata spesso allargata non più al solo falso universalismo, ma all'universalismo in quanto tale e a qualsiasi ipotesi di politica universalistica di liberazione dall'oppressione e dallo sfruttamento. Il problema che si pone, però, è se sia possibile una politica femminista rivoluzionaria rinunciando all'orizzonte dell'universalismo. Se prendiamo l'esempio dell'intersezionalità, il rischio è non solo quello di pensare le varie forme di oppressione come forme d'identità statiche, che entrano ed escono dalle lotte senza trasformarsi, ma anche di non avere gli strumenti per concettualizzare quelle che potrebbero essere le basi per una politica di solidarietà e unità delle lotte tra donne portatrici di un vissuto e di una collocazione sociale e razziale diversa, o tra donne e donne trans. Infatti in molti casi questo rapporto di solidarietà viene concettualizzato in termini di alleanza estrinseca tra donne più "privilegiate" e donne razzializzate, un'alleanza spesso basata su ragioni di natura etica o morale, piuttosto che politica. Un'ulteriore conseguenza della rinuncia a un orizzonte universalista è la balcanizzazione delle lotte, dal separatismo femminista, lesbico o razziale, a una costante cultura del sospetto, che tende – tra le altre cose – a confondere con troppa facilità appartenenza a un gruppo sociale, razziale o sessuale e appartenenza politica.

Il femminismo marxista, al contrario, può offrire al femminismo intersezionale una base per ripensare l'universalismo in termini inclusivi, dinamici e autotrasformativi. Per quanto in passato le politiche universalistiche si siano per lo più fondate su un'idea di natura umana condivisa, ad esempio su un'idea di uguaglianza naturale o di diritti umani a cui

si ha diritto in quanto uguali, o – nel caso del femminismo – sull'idea di un femminile condiviso, di una natura delle donne concepita in termini di differenza dal maschile, ciò non vuol dire che questo sia l'unico modo di fondare un orizzonte politico universalistico. La ricerca di un fondamento metafisico dell'universalismo in una presunta essenza condivisa, infatti, se da un lato ha motivato e ispirato importantissime lotte di liberazione ed emancipazione, dall'altro ha anche prodotto mostri. Per due secoli, dopo la dichiarazione dei *Diritti dell'uomo e del cittadino*, si è potuto continuare a non includere non-bianchi e donne in questa conquista di diritti, proprio in virtù di una mancata inclusione di questi soggetti in questo presunto universale "umano".

Un approccio marxista alla questione dell'oppressione delle donne può aiutare a superare questa impasse, in quanto esso parte non tanto dall'analisi di esperienze analoghe e condivise da tutte le donne o dalla concettualizzazione di una donna "universale" come base della solidarietà femminista, quanto dall'analisi degli effetti del capitalismo dal punto di vista della possibilità di liberazione e piena autodeterminazione delle donne, vale a dire dei limiti che esso pone alla realizzazione di una società in cui il genere o l'orientamento sessuale non siano più fonte di gerarchie sociali e discriminazione. L'individuazione dei meccanismi fondamentali dell'accumulazione capitalista permette di identificare i fenomeni e le relazioni sociali che connettono le varie forme di oppressione pur nella diversità delle esperienze vissute. Ciò ci conduce a quella che Étienne Balibar ha chiamato "universalità reale". Contrariamente all'universalità fittizia, ad esempio, dello Stato nazione o delle comunità religiose, che abolisce simbolicamente le differenze interne a un gruppo in virtù e ai fini della piena identificazione come membro del gruppo ("italiano", "cristiano", "musulmano"), l'universalità reale indica quell'interdipendenza reale, concreta, tra le varie unità che chiamiamo "mondo". Si tratta di un'interdipendenza sia estensiva sia intensiva, in quanto si estende progressivamente a tutte le parti del mondo

e investe progressivamente aspetti sempre più numerosi della vita di queste unità costitutive. Adottare la categoria di "universalità reale" ci consente di riconoscere nel capitalismo una forza universalizzante, vale a dire la forza che ha storicamente creato questa interdipendenza.

Il potere di universalizzazione del capitalismo è ciò che può essere assunto come base per una politica femminista universalistica che sia al contempo di classe e antirazzista. L'accumulazione capitalista produce o contribuisce a produrre varie forme di gerarchia sociale e oppressione, inclusa l'oppressione eterosessista, come sue conseguenze inevitabili. Essa pone dei vincoli e degli ostacoli che determinano in ampia misura tutte le altre forme di rapporto sociale. Per quanto fenomeni di espropriazione, di creazione di una natura capitalista, di universalizzazione della forma salario, di privatizzazione e mercificazione delle attività, del lavoro e delle istituzioni investiti nella riproduzione sociale producano un certo grado di omogeneizzazione, questi fenomeni sono accompagnati anche dalla tendenza opposta, quella della creazione di differenze sociali e nuove forme d'inuguaglianza, anche all'interno della classe. Entrambi i fenomeni, tuttavia, sono una conseguenza della logica dell'accumulazione capitalista. Un esempio concreto per chiarire questo punto può essere quello della cosiddetta "catena della cura globale". Questa viene creata a partire da una donna in un paese a capitalismo avanzato che – non essendo in grado di svolgere il lavoro di riproduzione sociale che le viene tradizionalmente richiesto in quanto impiegata anche nel mercato del lavoro formale, a causa dell'assenza di servizi pubblici e accessibili di cura e del sessismo culturale che ostacola una condivisione egualitaria di questo lavoro con il partner – impiega una donna di uno strato sociale più svantaggiato o migrante (o un uomo migrante il cui lavoro è femminilizzante). Questa a sua volta avrà bisogno di ricorrere a un'altra donna nel paese di origine, che svolga il lavoro riproduttivo che lei non può svolgere in quanto impiegata altrove. Fino ad arrivare all'ultimo

anello della catena, dove troviamo il lavoro riproduttivo non pagato svolto da un'altra donna appartenente alla stessa famiglia della donna migrante. Una cosa da tenere in conto è che l'anello iniziale della catena non è necessariamente una donna agiata o di classe media, dal momento che una parte significativa del lavoro riproduttivo migrante viene svolta all'interno di famiglie appartenenti alla classe lavoratrice e di reddito medio-basso o basso. La catena della cura globale esemplifica il modo in cui il capitalismo – a causa della sua organizzazione del lavoro e della subordinazione della sfera riproduttiva – sottoponga donne che si trovano in paesi diversi e in condizioni sociali diverse a una pressione analoga, ma in misura e gradi differenti e con conseguenze significativamente diverse.

Dunque l'effetto universalizzante del capitale, questa tendenza a costituire totalità, non vanno intesi nel senso che il capitalismo omogeneizzerebbe le condizioni di vita attraverso aree geografiche e strati sociali, rendendole tutte uguali e tutte equiparabili. Ma piuttosto nel senso che il capitalismo espone la sfera della riproduzione sociale e di conseguenza tutte le donne appartenenti alla classe lavoratrice, che siano disoccupate, precarie, o impiegate stabilmente, alle esigenze e alle conseguenze dell'accumulazione capitalista, per quanto gli effetti possano diversificarsi.

Il capitalismo come universalità reale, o meglio l'opposizione al capitalismo, può dunque diventare non una base meramente morale per alleanze estrinseche, ma piuttosto una base reale per una piena solidarietà politica e delle lotte sociali, alla luce della condivisione di un medesimo obiettivo, dettato dal medesimo bisogno e desiderio: superare il capitalismo in direzione di una società più giusta e al fine di rendere la liberazione delle donne possibile. Proprio perché questa solidarietà e unità non richiedono la creazione di un mito fondatore attraverso l'idealizzazione di un'essenza comune e originaria, ma si basano sulla consapevolezza e l'analisi dei diversi modi in cui il capitalismo impatta sulle nostre vite e le costituisce almeno in parte, esse non richiedono nemmeno di

ignorare differenze di status, di esposizione all'oppressione, o di condizioni di vita. Al contrario, richiedono di partire precisamente dalla consapevolezza insieme di ciò che ci unisce e di ciò che ci differenzia e di articolare una politica femminista in grado di tenere in conto queste differenze interne sia nei discorsi, che nei programmi, negli obiettivi di lotta e nelle forme organizzative. Vorrei chiamare questa forma di universalismo politico "universalismo insorgente".

Contrariamente alle illusioni coltivate agli inizi del movimento operaio, non si può dare una traduzione meccanica o automatica da una forma di universalità (quella reale, quella prodotta dal capitalismo) a un'altra (quella insorgente). Non ci troviamo su un treno inesorabilmente in marcia verso la liberazione e l'uguaglianza universali. Al contrario, connettendoci in un "mondo", il capitalismo ha creato solo la possibilità storica per una politica dell'universalismo insorgente, ma non la sua necessità storica. La realizzazione di questa possibilità storica richiede – per usare le parole di Daniel Bensaïd – un ritorno alla questione politico-strategica. Dal momento che differenze, ineguaglianze e gerarchie prodotte e riprodotte dai rapporti sociali capitalistici creano conflitti di interesse oggettivi, contraddizioni, e differenze esperienziali tra gli oppressi e gli sfruttati, una mera proliferazione di frammenti di lotta e processi di soggettivazione conflittuale non sarà mai in grado di dar vita a movimenti solidali su una scala sufficientemente ampia da sfidare il capitale. La questione è politico-strategica precisamente perché richiede la capacità di articolare in termini politici un nuovo progetto di liberazione dal sessismo e dall'oppressione sessuale. Essa richiede inoltre un'apertura radicale all'emergere di forme molteplici di soggettivazione portatrici di punti di vista differenti su ciò che ci unisce e ci differenzia e di tipi di critica diversi dei rapporti sociali capitalistici. Essa richiede, infine, la capacità di pensare la questione delle identità come questione dinamica e storica. Anziché far appello a identità fondazionali, si tratta di comprendere come le identità siano sempre il prodotto di specifici processi storici e come esse si

modifichino storicamente e si influenzino reciprocamente. Ma soprattutto si tratta di tornare a pensare la lotta collettiva e la solidarietà tra le lotte come trasformatrici di queste identità: partecipare a una lotta intersezionale significa anche e soprattutto essere disponibili a cambiare.

Conclusioni

Tutte le donne o solo alcune? Il femminismo delle élite e il nuovo femminismo

1. Bianco come la neve, laico come lo Stato

In un corposo libro di interviste pubblicato nell'ottobre del 2016 il Presidente socialista più impopolare nella storia della Repubblica francese dal dopoguerra a oggi, François Hollande, dichiara: «La donna velata di oggi sarà la Marianne del domani... perché, in certo qual modo, se le offriamo le condizioni propizie per fiorire, si libererà del velo e diventerà una donna francese, capace di portare con sé un ideale... In fin dei conti, su cos'è che stiamo scommettendo? Sul fatto che preferirà la libertà alla subordinazione».[1]

Questa dichiarazione cristallizza in poche righe il fenomeno che Sara Farris ha chiamato "femonazionalismo"[2], vale a dire la cooptazione di un certo discorso femminista da parte di agende e forze politiche nazionaliste, come giustificazione di interventi imperialisti ai danni di paesi musulmani o di politiche islamofobe portate avanti nei paesi capitalisti occidentali. In nome della "libertà delle donne", Hollande ha implicitamente affermato che milioni di donne musulmane francesi non sono poi così francesi in fin dei conti, e che la condizione per

1 Gérard Davet, Fabrice Lhomme, *Un Président ne devrait pas dire* ça*... Les secrets d'un quinquennat*, Stock, Parigi 2016.

2 Sara R. Farris, *Femonationalism and the "regular" army of labor called migrant women*, «History of the Present» 2, 2 (2012), pp. 184-199.

divenire francesi passa dal loro “svelamento”. In questo modo Hollande ha dimostrato, ancora una volta, di essere degno erede della storia criminale del colonialismo francese e della sua ossessione con lo “svelare” e “salvare” la donna musulmana.[3]

Nell’estate del 2016 la notizia che alcune città costiere francesi avevano preso la decisione di emanare dei regolamenti che vietavano l’uso del burkini sulla spiaggia è rimbalzata sui giornali e i social media di tutto il mondo, suscitando l’ennesimo dibattito sul rapporto tra velo e liberazione delle donne, libertà religiosa e Stato, islamofobia e femminismo. Il bando del burkini è stato solo l’ultimo di una serie di provvedimenti che nel corso di questo decennio hanno preso di mira le donne musulmane in Francia, a partire dal famoso bando di burqa e niqab votato dall’Assemblea nazionale francese nel 2010, senza alcuna opposizione parlamentare. Come già accaduto nel 2010 le femministe francesi si sono divise sulla questione tra femministe antirazziste e una serie di organizzazioni e politiche o teoriche femministe che sono invece intervenute a favore del bando o, pur senza appoggiare il bando, si sono espresse senza mezzi termini contro il burkini, considerato come il residuo di una cultura arcaica e oscurantista. La ministra socialista per i diritti delle donne, Laurence Rossignol ad esempio ha dichiarato in un’intervista pubblicata il 16 agosto da *Le Parisien*: «Il burkini è una versione da spiaggia del burqa, perché si tratta della stessa logica: si tratta di rinchiudere, dissimulare il corpo delle donne per controllarlo meglio. Dietro al burkini c’è una visione profondamente arcaica del posto delle donne nella società e dei rapporti tra donne e uomini».[4]

Anche in Italia non sono mancate le voci di note femministe a favore del divieto del burkini. In un’intervista per

3 Sul rapporto tra ossessione per lo “svelamento” della donna musulmana e il dominio coloniale francese dell’Algeria si può leggere il bel libro di Frantz Fanon, *Scritti politici. Volume II. L’anno V della rivoluzione algerina*, Deriveapprodi, Roma 2007.

4 http://www.leparisien.fr/politique/proceder-par-amalgame-n-est-jamais-utile-16-08-2016-6043833.php

L'Espresso, ad esempio, Lorella Zanardo si è dichiarata apertamente a favore del provvedimento: «Ma io sono di sinistra, sono femminista e per le frontiere aperte, eppure difendo il diritto delle musulmane di liberarsi delle loro gabbie. L'immigrazione dovrebbe essere un'apertura alla cultura altrui, alla conoscenza dei diritti, degli usi e dei costumi degli altri popoli. Quando viaggio nel mondo arabo, anche da sola, mi vesto con semplicità, con un velo leggero, un jeans o un pantalone. E anche le donne arabe potrebbero avere lo stesso rispetto per le nostre lotte, quando vivono in Italia. Invece a Milano si vedono sempre più queste scene tristissime in tram, con donne bardatissime e sudate con accanto i loro uomini tutti freschi, in bermuda, a gambe aperte. Ci sta bene così? A noi femministe sta bene così?».[5] D'altronde quella di Zanardo è stata solo una tra le varie voci femministe e di sinistra che nel corso degli anni si sono levate a sostegno di divieti e messe al bando. Ad esempio, sulla scia delle discussioni sulla legge francese del 2010, Giuliana Sgrena si sbilanciò su *il manifesto* a favore dell'introduzione di una legge simile anche in Italia, nel 2011, sostenendo che il relativismo culturale è un ostacolo al godimento dei diritti universali da parte delle donne musulmane e invitando a «liberare le donne», dando loro la possibilità «di guardare il mondo così com'è con le sue brutture e le sue bellezze, ma non attraverso una grata che ne deforma la percezione».[6]

Ma in cosa consisterebbe questo "svelamento" liberatorio ed emancipatore, in grado addirittura di mostrare alle donne musulmane "il mondo così com'è"? La pubblicazione, nell'agosto del 2016, di una foto che ritraeva tre poliziotti francesi vestiti di tutto punto e armati mentre costringevano una donna musulmana a spogliarsi sulla spiaggia di Nizza, sotto lo sguardo compiaciuto o indifferente di bagnanti bianche in bikini, ha evidenziato meglio di qualsiasi dibattito politico o teorico

5 http://espresso.repubblica.it/attualita/2016/08/17/news/vietare-il-burkini-e-di-sinistra-lorella-zanardo-1.280531.

6 http://ilmanifesto.info/storia/aboliamo-il-burqa-sono-favorevole/.

quanto questo svelamento obbligatorio consista in un atto di vera e propria violenza contro le donne e il loro corpo, piuttosto che di liberazione o addirittura di "illuminazione" intellettuale e cognitiva. Alla donna musulmana sulla spiaggia di Nizza è stata negata qualsiasi autodeterminazione, la sua voce messa a tacere, le sue scelte liquidate come il prodotto di un condizionamento maschile e religioso, la sua dignità calpestata, il suo corpo ridotto a carne da mettere in mostra, a oggetto dello sguardo pubblico, a proprietà della nazione, tutto questo in nome della "libertà" delle donne. Per ripetere la domanda di Zanardo: "A noi femministe sta bene così?".

Questo femminismo bianco come la neve, che non ha remore ad allearsi con lo Stato, i suoi divieti e la polizia armata che ne assicura l'esecuzione, è affetto da tre forme di cecità. La prima consiste nella mancanza di consapevolezza e di seria riflessione rispetto alla pervasività del mito dello scontro di civiltà e ai suoi antecedenti storici. In questo mito la società occidentale dipinge sé stessa come creatrice e portatrice di valori universali di democrazia e libertà, di progresso e modernità, rispetto agli arcaismi, i tribalismi e l'oscurantismo di società meno sviluppate, e in particolare dei paesi musulmani. Non si tratta di un'idea nuova, ma al contrario di un'idea strettamente associata alla storia del colonialismo europeo. Ne scriveva efficacemente Frantz Fanon già negli anni Cinquanta e Sessanta, mostrando come il colonialismo francese in Africa e nei Caraibi sia stato accompagnato dall'idea giustificatoria di una missione civilizzatrice di cui il paese dell'uguaglianza, libertà, e fratellanza si sarebbe fatto carico.[7] Il corollario di questa missione civilizzatrice è ovviamente la riduzione dei colonizzati a minori, incapaci di determinare da sé cosa sia meglio per loro, perché non dotati delle necessarie capacità cognitive ed emotive. Versioni contemporanee di questo mito sono state, ad esempio, la tristemente famosa nozione di "esportazione" della democrazia, a giustificazione degli

7 Frantz Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa 2015; Frantz Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007.

interventi militari promossi dall'amministrazione Bush in Afghanistan e Iraq, con il loro corollario femonazionalista che ha celebrato la catastrofica impresa come un'azione di liberazione delle donne afghane. O, in anni ancora più recenti, l'ondata d'islamofobia che ha attraversato l'Europa, dipinta come sotto assedio da parte di un Islam incapace di accettare e fare propri i valori di libertà europei. Esiste anche una versione di sinistra di questo mito, che presenta i superiori valori europei come l'esito di dure lotte sociali, civili e femministe, che chi immigra nei nostri paesi è tenuta a rispettare, integrandosi e accettandoli proprio in quanto conquistati così duramente. Andare in giro con un burqa, dunque, sarebbe in primo luogo un affronto nei confronti delle donne europee, una mancanza di rispetto nei confronti delle loro lotte e della loro storia. Le femministe che ritengono sia loro dovere spogliare le donne musulmane del velo sono le eredi di questa storia coloniale: come i governanti delle nazioni europee ritenevano di essere giustificati nell'occupare e colonizzare Africa e Asia, in modo da costringere questi popoli a essere liberi, così queste femministe europee ritengono sia loro dovere appoggiare la "colonizzazione" dei corpi delle donne musulmane da parte dello Stato, per costringere le donne musulmane a essere libere, che lo vogliano o no, senza peraltro soffermarsi a riflettere su quale sia la libertà di cui si sta parlando.

La seconda forma di cecità di questo femminismo liberale bianco riguarda il rapporto tra l'incremento della creazione e riproposizione d'identità che fanno appello a una tradizione religiosa e culturale, il ritorno all'uso del velo, assieme ad altri simboli religiosi, e da un lato l'emarginazione sociale, culturale e politica a cui sono stati sottoposti i migranti in Europa, dall'altro gli effetti della globalizzazione neoliberista e della guerra nei paesi musulmani. Storicamente la riscoperta e rivendicazione di un'identità culturale o religiosa ha accompagnato i tentativi di resistenza o anche semplicemente di sopravvivenza di gruppi razzializzati e oppressi. A volte quest'affermazione d'identità si è incrociata, pur in modo contraddittorio, con processi di lotta antirazzista e di liberazione, come nel caso di Malcolm X negli

Stati Uniti, o delle lotte di liberazione nazionale e anticoloniale. Altre volte, invece, ha avuto un carattere meramente regressivo e reattivo che ha contribuito ulteriormente a ostacolare percorsi di liberazione. Ma in entrambi i casi si è sempre trattato non semplicemente di un ritorno a una tradizione culturale cristallizzata in un tempo senza storia, ma di un recupero creativo, che ha trasformato e modificato la tradizione precedente, reinventando il passato e attribuendo nuovi significati a simboli e pratiche tradizionali. Solo prendendo in considerazione questa complessità, e rompendo con le semplificazioni proprie dell'ideologia dello scontro di civiltà, è possibile comprendere per quale motivo in paesi come l'Egitto, la Tunisia, l'Iran, la Turchia, in cui per decenni le donne, nel corso del Novecento, hanno deciso autonomamente di svelarsi, si è assistito a partire dagli anni Settanta a un ritorno all'uso del velo. In altri termini, le culture e gli usi non sono statici, sono al contrario in continuo rapporto con le trasformazioni economiche e sociali delle società e riflettono anche le dinamiche relative alla divisione internazionale del lavoro, alle trasformazioni dello status geopolitico dei paesi di appartenenza e ai rapporti di potere tra nazioni.

Nell'immaginazione monolitica di un certo femminismo liberale bianco, l'uso del velo è sempre e solo un'imposizione che rivela una subordinazione all'interno di rapporti gerarchici patriarcali, anche laddove le donne musulmane credono di aver compiuto una scelta. E dal momento che l'adesione volontaria all'impiego di un simbolo religioso è sempre e comunque un fatto di falsa coscienza, alla guisa di despoti illuminati gli Stati occidentali hanno la responsabilità di strappare questo velo che impedisce di vedere il mondo così com'è. Ciò di cui non si tiene conto in questa logica non è soltanto il fatto che esiste una pluralità di motivazioni che spinge le donne ad aderire a determinate norme e che questa pluralità andrebbe indagata al di là dei facili slogan[8], ma anche il fatto che – nella

8 Si veda in questo senso il lavoro d'inchiesta di Renata Pepicelli, *Il velo nell'Islam. Storia, Politica, Estetica*, Carocci, Roma 2012.

misura in cui nei paesi europei il ritorno all'adozione di simboli in grado di marcare l'alterità di un gruppo religioso, culturale o nazionale è in rapporto con la marginalizzazione sociale, economica e politica di quel gruppo – politiche che prendono di mira quei simboli ottengono l'effetto opposto a quello auspicato da questo tipo di femminismo liberale. Il primo risultato del bando del velo, infatti, è l'ulteriore marginalizzazione delle donne musulmane attraverso la loro esclusione dagli spazi pubblici, incluso il sistema d'istruzione. Il secondo è l'ulteriore marginalizzazione del gruppo a cui appartengono, marginalizzazione che è alla base del ripiegamento identitario di quello stesso gruppo o comunque vi contribuisce enormemente.

La terza forma di cecità di questo tipo di femminismo bianco concerne le donne musulmane stesse. Ogni volta che si è riproposto il dibattito su Islam e diritti delle donne è stato possibile ascoltare la voce di ministre, scrittrici, teoriche politiche, sociologhe, attrici, cantanti, opinioniste e anche della mamma lombarda preoccupata che la vista di una donna in burkini in piscina potesse spaventare il figlioletto, ma la voce delle donne musulmane è stata per lo più assente, o presente solo nella veste della "rinnegata", della donna che è riuscita a fuggire dalla gabbia patriarcale islamica che la rinchiudeva e a "integrarsi", entrando così nella modernità.[9] Questo tipo di femminismo bianco riguardo la donna musulmana vede solo il velo, questo confine di stoffa che la marca non solo come altra, ma anche come incapace di scelta e di azione consapevole, la cui voce, dunque, non vale la pena ascoltare. Si tratta di un soggetto passivo, da liberare ed educare, piuttosto che di una possibile compagna di lotta, con cui discutere e anche divergere apertamente all'interno di un percorso femminista in cui nessuna ha legittimità a ricoprire il ruolo della liberatrice altrui, poiché ci si libera insieme.

A causa della combinazione di queste tre forme di cecità una parte significativa del femminismo europeo, in alcuni

9 Si veda il caso, per esempio, di Souad Sbai, deputata della Lega Nord di origini marocchine.

casi a dispetto delle sue migliori intenzioni, in altri in maniera del tutto consapevole, ha finito per farsi complice della crescente strumentalizzazione di temi femministi e lgbtq da parte di progetti politici nazionalisti, neocoloniali e islamofobi. Ma se sono veramente l'interesse e la libertà delle donne musulmane a stare a cuore queste femministe, l'opposizione alle politiche razziste e contro l'immigrazione portate avanti dai paesi europei non dovrebbe essere una priorità, a fronte della crescita di una destra xenofoba e islamofoba? Non è forse questo il primo pericolo che le donne musulmane in Europa si trovano ad affrontare?

2. Ricco come Creso, potente come un presidente

Quando a pochi giorni dall'11 novembre 2016, data delle elezioni presidenziali negli Stati Uniti, Donald Trump è stato coinvolto nello scandalo relativo alla registrazione di una conversazione in cui il futuro Presidente degli Stati Uniti affermava con tracotanza di potersi permettere di «afferrare le donne per la fica», buona parte dei commenti politici lo ha dato per spacciato. A quale donna sarebbe venuto in mente di dare il proprio voto a un candidato che non ha problemi a vantarsi di molestare le donne e che è persino accusato di essere coinvolto in casi di stupro?

Sia durante la campagna per le primarie democratiche, sia durante la campagna elettorale vera e propria, decine di autrici e giornaliste femministe hanno espresso senza mezzi termini il proprio sostegno per Hillary Clinton. I sostenitori e le sostenitrici del programma socialdemocratico di Bernie Sanders – che prevedeva, tra le altre cose, istruzione gratuita, un sistema sanitario pubblico e gratuito, un significativo aumento del salario minimo e un'amnistia che avrebbe liberato dalle prigioni statunitensi mezzo milione di persone – sono stati accusati di essere dei "brocialists" (socialisti machisti) e di essere ostili a Clinton in quanto donna. Le sostenitrici di Sanders etichettate

come traditrici della causa femminista, che avrebbe trovato la propria naturale espressione nella candidatura di Clinton. Una vera campagna mediatica basata su presunte dimostrazioni del sessismo e implicito razzismo dei “sanderisti” è stata scatenata sui social media.

Dopo che Clinton è riuscita a strappare la nomination a Sanders, i giochi sembravano essere fatti. Sembrava, infatti, impossibile che le donne avrebbero votato in massa per un candidato che prometteva, tra le altre cose, un attacco diretto ai loro diritti riproduttivi. Tuttavia l’attesa rivoluzione femminista contro il candidato repubblicano non si è verificata. Trump, è vero, ha perso il voto popolare, ottenendo circa 2 milioni e 600mila voti in meno di Clinton, ma la maggioranza delle donne bianche, in particolar modo le donne prive di istruzione universitaria, ha preferito votare per un candidato grossolanamente e apertamente sessista.

È impossibile comprendere questo sorprendente risultato senza far riferimento alla questione di classe e soprattutto senza porre la domanda cruciale: “chi ha beneficiato del femminismo?”. Quando si discute di lotte e movimenti femministi, di conquista di diritti e libertà da parte delle donne, si ha la tendenza a pensare che questi processi riguardino e abbiano riguardato tutte le donne. L’aumento della visibilità delle donne, in quanto imprenditrici, politiche, professioniste affermate, scrittrici, artiste, viene generalmente considerato come la dimostrazione di un progresso e di un avanzamento sociale di cui tutte le donne sono beneficiarie. Se così fosse, tuttavia, non si capirebbe per quale motivo politiche e discorsi femministi incontrano spesso resistenza tra masse di donne, che addirittura finiscono per dare il proprio voto a uomini che portano avanti politiche misogine. Quando fenomeni di questo genere si verificano, le spiegazioni che vengono offerte sono spesso basate su aspetti ideologici, culturali o addirittura psicoanalitici: si tratterebbe di arretratezza culturale, di influenze religiose, o di servitù volontaria, di desiderio inconscio di essere dominate. Insomma, sarebbe tutto un problema di falsa coscienza. Per quanto fattori culturali, psicologici e ideologici giochino

certamente un ruolo importante, queste spiegazioni meramente culturali fanno astrazione da quella che dovrebbe essere, invece, la domanda centrale: "quali donne sono state avvantaggiate dal femminismo predominante negli ultimi decenni?".

Alcuni dati sulla trasformazione della distribuzione del reddito tra le donne statunitensi, pubblicati dalla sociologa Leslie McCall offrono una risposta chiara a questa domanda.[10] Negli anni Settanta una donna dotata d'istruzione universitaria guadagnava in media meno degli uomini dotati di un diploma di scuola superiore, e le donne che si trovavano in cima alla scala di distribuzione del reddito femminile guadagnavano in media meno degli uomini che si trovavano nei gradini intermedi della scala di distribuzione del reddito maschile. In altri termini, il genere costituiva un elemento determinante e indicativo nella distribuzione della ricchezza. Nel 2010 la situazione appariva completamente diversa. Le donne con i redditi femminili più elevati guadagnano oggi circa il 150% del reddito maschile medio. Questa trasformazione è stata l'effetto di provvedimenti legislativi, come l'Equal pay act, che hanno eliminato le forme più palesi di discriminazione di genere sui luoghi di lavoro. Questi provvedimenti, tuttavia, hanno avuto luogo all'interno di un contesto di crescita esponenziale della disuguaglianza economica all'interno dell'insieme della società. Dagli anni Settanta a oggi il reddito delle donne in cima alla scala economica è cresciuto più velocemente di quello degli uomini appartenenti all'élite economica. Al contrario nel decennio 2000-2010 il reddito delle donne lavoratrici è rimasto invariato, al pari di quello degli uomini appartenenti alla medesima fascia di reddito. I redditi delle donne lavoratrici più bassi sono rimasti considerevolmente indietro rispetto a quelli delle donne in cima alla scala della distribuzione. Il risultato, dunque, è stata la creazione di una disuguaglianza sociale ed economica tra le donne ormai paragonabile a quella esistente

10 http://web.archive.org/web/20131016205533/http://www.contemporaryfamilies.org/Economic-Issues/men-against-women-or-the-top-20-percent-against-the-bottom-80.html.

tra gli uomini. Del femminismo liberale ha beneficiato soltanto una minoranza di donne, che hanno visto aprirsi una molteplicità di opportunità professionali e di successo prima a loro precluse, mentre il resto delle donne continuava la propria lotta per la sopravvivenza. Questa situazione è stata ulteriormente aggravata da un trend sorprendente concernente i matrimoni. Contrariamente al passato, sono oggi le donne con i redditi più alti quelle con più probabilità di sposarsi – nel 1980 il tasso di matrimonio tra le donne con i redditi più elevati era del 58%, mentre nel 2010 era del 64%. Inoltre, la forma prevalente di matrimonio è quella omogamica, vale a dire che i due partner appartengono al medesimo strato sociale: donne con redditi elevati sposano uomini con redditi elevati.

Questi dati sono centrali per la comprensione del motivo per cui masse di donne statunitensi non si sono sentite rappresentate da una candidata che – pur parlando di diritti riproduttivi e libertà femminili – personificava un tipo di femminismo che non solo ha avvantaggiato solo un'élite di donne, ma ha anche offerto una copertura politica e ideologica a politiche neoliberiste che hanno smantellato diritti e garanzie sociali fondamentali per le condizioni di vita delle donne lavoratrici e disoccupate.

In Italia le questioni del reddito e della divisione sessuale del lavoro non possono che divenire centrali per lo sviluppo di un nuovo femminismo che voglia evitare di essere uno strumento di liberazione solo per alcune. I dati forniti dall'Istat nel 2015 e riguardanti sia il reddito sia la partecipazione delle donne nel mondo del lavoro sono a dir poco catastrofici. Il lavoro part-time femminile è cresciuto al 32.2% (era il 21% nel 1993), il 22.4% delle donne lavoratrici al di sotto dei 65 anni abbandona il lavoro per motivi familiari (per almeno 5 anni in media) e questo tasso sale al 30% per le madri. Nel 2014, solo il 46.6% delle donne percepiva un reddito da lavoro, contro il 64% degli uomini, con una differenza drammatica tra nord e sud, dove il tasso di occupazione femminile scende intorno al 30%. Questo dato si spiega in base a una molteplicità di fattori convergenti: discriminazioni sui posti di lavoro

per le neo-madri, una distribuzione del lavoro di riproduzione tra uomini e donne che vede le donne ancora responsabili del 72% del lavoro di cura all'interno delle coppie con figli, e infine l'assenza di adeguati e sufficienti servizi sociali e per l'infanzia pubblici che possano liberare le donne da almeno parte del lavoro di riproduzione. Le tipologie d'impiego che escludono maggiormente le donne sono il lavoro autonomo a tempo pieno, vale a dire le professioni più redditizie (solo il 25% era donna nel 2013) e il lavoro dipendente a tempo pieno (31.11% nel 2013), mentre il dato si ribalta quando si vanno a vedere le forme di occupazione più precarie o part-time. Le donne costituivano nel 2013 l'80.7% del part-time dei dipendenti, il 57.2% del part-time degli autonomi e il 50.6% degli atipici. Questi dati ovviamente parlano di un'enorme disparità di reddito tra uomini e donne, che si riflette anche sul sistema previdenziale e sull'entità delle pensioni recepite. Inoltre rivelano che, nel 2013, le professioni e i posti di responsabilità più redditizi rimanevano ancora largamente maschili. Il dato interessante, inoltre, è che la divisione sessuale del lavoro tende a livellarsi ai gradini più bassi della forza lavoro. Se si guardano i dati sulla precarietà, infatti, i contratti a tempo determinato sono divisi quasi equamente tra uomini e donne (51.4% e 48.5%), e quelli di collaborazione sono divisi tra un 46% di uomini e 53.9% di donne.

Che ci si debba occupare della questione dell'occupazione femminile, delle discriminazioni di genere sui luoghi di lavoro e della questione della parità di salario a parità di lavoro è un fatto poco controverso nell'ampio spettro di posizioni del femminismo italiano. Altra questione, tuttavia, è come dobbiamo occuparcene, sulla base di quali rivendicazioni e come questi diritti vadano articolati. Il rischio, infatti, è che si produca negli anni un fenomeno simile a quello verificatosi negli Stati Uniti, in cui lo sfondamento – quantomeno parziale – del cosiddetto "tetto di cristallo" ha certamente condotto all'arricchimento e alla realizzazione professionale di un certo settore di donne, ma non ha arrecato alcun beneficio alle altre. La legge Golfo-Mosca,

approvata nel luglio del 2011, ha imposto che a partire dall'agosto del 2012 i consigli di amministrazione e i collegi sindacali delle società quotate in borsa rispettassero una quota di genere del 20% per il primo rinnovo e del 33% per i successivi due. Come risultato l'Italia è passata dal 6% di presenza femminile nei consigli di amministrazione al 23% del 2015. Inoltre, sulla base di studi condotti dal Dipartimento pari opportunità della Presidenza del consiglio dei ministri in collaborazione con l'università Bocconi di Milano, sembrerebbe che una maggiore presenza di donne nei consigli di amministrazione delle aziende ne migliori rendimento economico e *governance*. Un fatto che può essere spiegato in ragione del superiore livello d'istruzione e formazione delle donne consigliere e di fattori come le aspettative maschiliste che le donne debbano dimostrare di meritare il loro posto di lavoro più degli uomini e la conseguente tendenza delle donne professioniste a investirsi maggiormente in termini di efficacia e professionalità.

Questo dato è stato accolto come un segno di progresso e di avanzamento delle donne, ed è stato addirittura teorizzato come l'apertura della possibilità della creazione di una nuova concezione del potere come governo. Scrive, ad esempio, Luisa Pogliana sul sito della Libreria delle donne: «"Potere" è una parola ambivalente, tra dominio e possibilità. Ma poiché nello spazio pubblico il potere è da sempre degli uomini, ha finito per cristallizzarsi in codici maschili: comando, controllo, dominio, arbitrio, autoreferenzialità. Molte donne però hanno cominciato ad assumere i ruoli decisionali alti senza adeguarsi a questa cultura, fondandosi invece sul loro punto di vista diverso [...]. Quello che comunque possiamo cogliere nelle diverse politiche di queste manager è un concetto di fondo. L'azienda è intesa come un luogo in cui convergono soggetti diversi con interessi diversi, ma di tutti bisogna tenere conto perché tutti contribuiscono a creare il valore dell'azienda. Al *management* compete trovare un'area di ragionevole equilibrio tra questi diversi interessi. Possiamo dire che è un diverso modo di governare le aziende, orientato non al comando ma alla guida, e

al bene comune. E ci permette di dire che a una cultura di potere si può sostituire una cultura di governo».[11] Luisa Pogliana è la creatrice dell'associazione *Donne senza guscio. Percorsi femminili in azienda*, la quale, ispirata dal pensiero della differenza, mette insieme donne manager attorno all'idea di creare un diverso rapporto con il potere in azienda, un diverso modo di governare e una diversa concezione di *management*, basati su responsabilità e autonomia diffusa, collaborazione, fiducia, creazione di possibilità di sviluppo, valorizzazione di capacità normalmente ignorate e governo del tempo.

Trasformare il mondo dell'impresa attraverso una maggiore partecipazione e affermazione delle donne è uno dei temi del libro di Sheryl Sandberg, direttrice operativa di Facebook, pubblicato in italiano nel 2013 con il titolo: *Facciamoci avanti. Le donne, il lavoro e la voglia di riuscire*.[12] Negli Stati Uniti il tipo di femminismo popolarizzato da Sandberg prende il nome di *lean in feminism*, il cui messaggio principale è per l'appunto quello di *farsi avanti*. Nell'interpretazione di Sandberg, la disparità di successo professionale e reddito tra i generi è dovuta a questioni legate alla socializzazione delle donne, alle quali gli stereotipi di genere insegnano a essere sottomesse, timide, accoglienti, passive, docili, insicure. La soluzione consisterebbe dunque nel liberarsi di questi stereotipi, creando luoghi di lavoro in cui donne e uomini possano competere per posti di direzione su un piano di parità. Sandberg dispensa quindi una serie di consigli concreti su come farsi avanti, parecchi dei quali riguardano contrattazioni individuali, ad esempio, per assicurarsi condizioni di lavoro ed elementi di flessibilità che permettano di conciliare maternità e successo professionale, o per rendere il mondo dell'impresa più accogliente per le donne. La tesi alla base di questo tipo di femminismo è che le donne possano migliorare individualmente le proprie condizioni di vita,

11 http://www.libreriadelledonne.it/a-proposito-di-donne-al-comando/.

12 Sheryl Sandberg, *Facciamoci avanti. Le donne, il lavoro e la voglia di riuscire*, Mondadori, Milano 2013.

adottando un diverso atteggiamento nei confronti del mondo e trovando il coraggio di farsi avanti e contrattare condizioni che garantiscano loro la possibilità di successo professionale. Questo è certamente vero: alcune donne possono migliorare le proprie condizioni di lavoro e vita in questo modo, poiché collocate in settori lavorativi che lo consentono. L'errore consiste nel pensare che il successo individuale di queste donne si tramuti in successo per tutte le donne e dunque che il femminismo *lean in* possa essere presentato come un programma femminista rivolto a tutte e applicabile da tutte. Ovviamente non è così. Dal successo professionale di Sheryl Sandberg le donne migranti che lavorano come badanti, le donne precarie che lavorano nei call center, le donne disoccupate o lavoratrici al nero, le insegnanti pagate 1.300 euro al mese, le pensionate a meno di 1.000 euro al mese non traggono assolutamente alcun vantaggio. Queste donne, infatti, non sono in condizione di migliorare le proprie condizioni "facendosi avanti" e il successo di donne di classe medio-alta in grandi compagnie come Facebook o Google, o in professioni ben remunerate, non si trasmette loro per osmosi.

Le posizioni della Libreria delle donne di Milano sulla questione del lavoro non si allontanano molto da questo modello, pur partendo da presupposti teorico-politici diversi e basati su una forte nozione di differenza di genere. Il "manifesto del lavoro", *Immagina che il lavoro*, pubblicato nel 2009, lancia con forza l'idea del doppio sì, alla maternità e al lavoro, proponendo misure di riorganizzazione del lavoro improntate alla flessibilità e alla negoziazione individuale dei tempi e ritmi con i datori di lavoro, oltre a celebrare la figura del manager illuminato, che enfatizza il lavoro di gruppo e mira a un controllo degli obiettivi piuttosto che dei tempi.[13] Una posizione simile è stata articolata anche nel volume curato dalla Libreria delle donne nel 2008, *Lavoro e maternità. Il doppio sì*, in cui si difende l'estensione del part-time

13 *Immagina che il lavoro*, Sottosopra, ottobre 2009.

come forma lavorativa che consentirebbe alle donne di dire un doppio sì alla maternità e al lavoro.[14] Come evidenziato dai dati messi a disposizione dall'Istat, part-time e flessibilità del lavoro femminile equivalgono a indigenza e dipendenza dal partner per milioni di lavoratrici precarie impiegate in settori non remunerativi. Lungi dall'essere una scelta, inoltre, il part-time è diventato uno strumento di ulteriore attacco alle condizioni di vita delle donne e, per estensione, di tutti i giovani precari colpiti dalla femminilizzazione del lavoro. Non tenendo conto né del contesto neoliberista e di austerità degli ultimi decenni né delle condizioni specifiche delle donne migranti, posizioni come quelle espresse nel concetto del "doppio sì" finiscono per svolgere il ruolo di "cameriere del neoliberismo", per prendere a prestito un'espressione di Nancy Fraser.[15]

Parità di salario, parità di opportunità, fine delle discriminazioni di genere, superamento degli stereotipi, diritto alla maternità e a tempi di lavoro compatibili con la riproduzione sociale sono tutte rivendicazioni legittime e corrette, ma ampiamente insufficienti ad affrontare da sole la questione della divisione sessuale del lavoro all'interno del mercato capitalista. La parità di salario e di opportunità, infatti, può essere raggiunta livellando verso il basso redditi e forme lavorative, com'è successo per l'appunto in Italia attraverso la precarizzazione massiccia della forza lavoro. In questo caso si verifica un fenomeno di femminilizzazione del lavoro che consiste nell'estensione a giovani lavoratori uomini delle medesime condizioni di precarietà, atipicità e scarsa retribuzione che hanno sempre caratterizzato il lavoro femminile. La riforma dei tempi di lavoro in termini di flessibilità, in un contesto come quello

14 Maria Benevenuti, Pinuccia Barbieri, Vanna Chiarabini, Lia Cigarini, Giordana Masotto, Silvia Motta, Oriella Savoldi, Lorenza Zanuso, *Lavoro e maternità. Il doppio sì. Esperienze e innovazioni*, Libreria delle donne di Milano, 2008.

15 Nancy Fraser, *How feminism became capitalism's handmaiden – and how to reclaim it*, *The Guardian*, 14 ottobre 2013: https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal

neoliberista attuale, si traduce inevitabilmente in adozione di forme di lavoro precarie e poco remunerative per i milioni di donne che non fanno parte del ceto professionale.

3. Verso un nuovo femminismo: giovane, di classe e antirazzista

L'Italia non si fa mancare niente. È stato uno degli ultimi paesi a capitalismo avanzato ad approvare una – moderatissima – legge sulle unioni civili. Ha uno dei tassi di occupazione femminile più bassi in Europa. Il gap salariale è al di sopra della media europea. Gli interventi di prevenzione della violenza di genere sono largamente insufficienti. Gli uomini italiani si sobbarcano solo circa il 30% del lavoro di riproduzione sociale. Oltre l'80% dei ginecologi italiani è obiettore di coscienza, rendendo la già moderata legge 194 praticamente nulla. La legge sulla procreazione assistita tuttora parzialmente vigente, dopo una serie di sentenze della Corte costituzionale e della Corte europea dei diritti umani che l'hanno bocciata in parte o in toto, è di fatto uno strumento punitivo nei confronti delle donne. A causa dei tagli ai servizi pubblici di cura e alla scarsità di asili nido e altre forme pubbliche di assistenza, le famiglie italiane sono dovute progressivamente ricorrere al lavoro migrante a basso costo, offerto da donne migranti spesso in condizioni di assoluta precarietà, al nero o addirittura semi-servili. Insomma un nuovo movimento femminista è oggi più che mai urgente. Ma che tipo di movimento femminista?

Le condizioni di vita tra le donne in Italia si sono diversificate progressivamente a causa della precarizzazione del lavoro tra le nuove generazioni e dell'arrivo di milioni di donne migranti che o entrano nel mondo del lavoro nelle condizioni più svantaggiose possibili o ne sono interamente escluse. A queste vanno aggiunte le donne trans, marginalizzate dal mercato del lavoro ed esposte a un surplus di violenza maschile e transfobia. Un nuovo movimento femminista dovrebbe partire da

queste donne, quelle più vulnerabili alle politiche di austerità, alla violenza maschile, alla discriminazione sui posti di lavoro e alla privatizzazione del lavoro di riproduzione sociale. Dovrebbe essere un movimento di donne migranti, donne trans e queer, precarie e disoccupate, studentesse e lavoratrici al nero, e soprattutto donne arrabbiate. Non si può più pensare di parlare di un "femminile" e di un "maschile" in termini astratti, non basta parlare di oppressione di genere in generale: questa oppressione, infatti, assume forme diverse a seconda dell'appartenenza di classe, dello status sociale, della cittadinanza e della religione. Un nuovo movimento femminista oggi deve ripensarsi come parte integrante di una battaglia più generale in difesa dei diritti sociali e civili, per la democrazia e la sovranità popolare, contro l'austerità e i tagli ai servizi, contro la precarietà e la disoccupazione, contro la strumentalizzazione nazionalista e islamofoba dell'ideale di liberazione delle donne e contro le politiche criminali portate avanti dall'Unione europea e dall'Italia ai danni delle migranti. Questi temi sono temi femministi perché riguardano da vicino le condizioni di vita di milioni di donne a cui non è consentito di "farsi avanti", di svolgere il ruolo di manager illuminate o di negoziare tempi e ritmi di lavoro senza rimetterci reddito e carriera, a cui non è consentito nemmeno di averlo un lavoro, o a cui sono negati cittadinanza e diritti politici. Al femminismo *lean in* delle dirigenti d'impresa, al femminismo falsamente universalista in alleanza con l'islamofobia di Stato, al femminismo che contribuisce a rendere silenti le voci delle donne migranti, bisogna opporre un femminismo altro: rumoroso, festoso, arrabbiato, di classe, antirazzista, conflittuale, giovane e migrante.

Postfazione

L'8 marzo, dalla storia al presente

di Tatiana Montella

Questo libro arriva in un momento in cui il femminismo torna sulla scena politica in tutto il mondo, dall'Argentina alla Polonia, alla Turchia, agli Stati Uniti, all'Italia, per ragioni e con modi di organizzazione differenti. La mobilitazione delle donne si è dispiegata nell'arco del 2016 con diverse temporalità ma si è data una scadenza comune nell'8 marzo del 2017. Il giorno della donna è stato dalle origini e per decenni un giorno di lotta prima di essere ridotto a cene fra amiche e a mazzi di mimose. Con lo sciopero delle donne dell'8 marzo del 2017 l'obiettivo è recuperare la dimensione di lotta di quella data.

Se rintracciarne le origini è davvero complicato per i numerosi tentativi, a posteriori, di fissarne i natali nell'una o nell'altra occasione, secondo le esigenze politiche, resta il fatto che l'8 marzo è una data intimamente legata alla storia dei movimenti femministi. Non vi è un evento specifico da sacralizzare e celebrare, ma è la data stessa a simboleggiare tante pagine di storia del femminismo. I grandi movimenti del passato hanno spesso scelto l'8 marzo come momento significativo della loro storia, così come il movimento operaio ha fatto del 1° maggio il momento di sintesi degli elementi che trasformano l'appartenenza a una classe in rivendicazione e lotta. Contrariamente ad altre date canoniche l'8 marzo ha resistito alla banalizzazione, alla commercializzazione, agli attacchi spesso non immotivati di quelle che non avevano più voglia di esistere una sola volta all'anno e vedevano in quel giorno la festa dell'ipocrisia. Ha

resistito perché il femminismo ha continuato a vivere e a mantenere memoria della propria vicenda storica. O almeno per il femminismo la cancellazione non è stata così devastante come è accaduto per altri movimenti, in modo particolare per il movimento operaio del Novecento.

Forse rintracciare le origini dell'8 marzo può essere utile. C'è chi ha provato a individuarne la nascita nello sciopero delle operaie tessili di New York dell'8 marzo 1857, ma l'episodio non sembra realmente accaduto. Spesso la celebrazione è stata identificata con l'incendio della fabbrica tessile Cottons a Chicago nella quale, secondo la storia popolare, agli inizi di marzo del 1908 le operaie iniziarono a scioperare contro le loro disumane condizioni lavorative. Lo sciopero durò fino all'8 marzo, quando il proprietario della fabbrica sbarrò tutte le uscite. Divampò un incendio, forse appiccato dallo stesso padrone, in cui persero la vita le centoventinove operaie. Ma anche su questo episodio le fonti sono lacunose e discordanti. È certo però che l'8 marzo è innanzitutto una storia di donne che hanno contribuito all'articolazione e allo sviluppo del femminismo in tutto il mondo. È la storia di Clara Zetkin, dirigente del movimento operaio tedesco. Di Rosa Luxemburg, fondatrice del Partito socialista polacco e del Partito comunista tedesco. Di Aleksandra Kollontaj, rivoluzionaria femminista russa, dirigente del Partito comunista con posizioni critiche nei confronti dell'istituzione familiare. Di Corinne Brown, femminista statunitense organizzatrice del primo Women's day. È la storia di donne che lottarono anche all'interno delle loro organizzazioni politiche per affermare la centralità delle lotte femminili. Vicende che contengono *in nuce* gli elementi della storia dei movimenti femministi, le diversità di formazione politica, le alleanze tra donne socialiste e femministe borghesi, i rapporti tra movimenti di donne e movimenti rivoluzionari, i rapporti con i partiti.

Comune denominatore è stata la lotta per l'uguale libertà, contro lo stigma, l'esclusione o l'assimilazione e per un'esistenza da esseri umani di sesso femminile. È grazie alla loro

tenacia e alla condivisione di pratiche, esperienze, difficoltà e idee che la giornata internazionale della donna è diventata l'emblema della lotta femminista. Storie che si intrecciano. Nel 1910 a Copenaghen si tiene una conferenza delle donne socialiste. A coordinare i lavori è Clara Zetkin e la proposta è quella di istituire una Giornata internazionale delle donne. Sono anni in cui le lotte per il suffragio femminile ottengono delle vittorie in Nuova Zelanda, in Australia e in Finlandia. Negli Stati Uniti si celebrava già il Women's day ogni ultima domenica di febbraio, una giornata che era il risultato del consolidamento dei rapporti tra le femministe borghesi e quelle socialiste. Proprio negli Stati Uniti infatti l'alleanza fra le donne andò oltre le posizioni dell'Internazionale socialista, secondo cui la sconfitta del patriarcato era legata indissolubilmente alla sconfitta del capitalismo. Soprattutto nell'epoca delle lotte per il suffragio femminile la solidarietà trasversale alle classi sociali cominciò a permeare le lotte delle donne. Lo sciopero delle operaie di New York del 1909 si trasformò perciò nello sciopero del movimento delle donne. E nello stesso anno migliaia di donne si ritrovano insieme, in solidarietà, nella Giornata internazionale della donna.

Già nel 1909 insomma era evidente la dimensione simbolica della scadenza, anche se nella conferenza di Copenaghen, a cui parteciparono fra le altre le americane del Women's day, si decise di rimandarne l'istituzione internazionale a tempi più maturi. Fino allo scoppio della Prima guerra mondiale la Giornata della donna verrà comunque celebrata in diversi paesi: in Russia nel marzo del 1913 con il nome di Giornata delle operaie, l'anno successivo in Germania, in Francia, in Finlandia, in Norvegia. È l'occasione per rivendicare l'emancipazione politica, ma anche per mettere al centro la pace come obiettivo comune di tutte.

Un elemento di rottura con l'interclassismo della giornata è l'istituzione della Giornata dell'operaia nella II conferenza delle donne comuniste di Mosca del 1921. A presiedere i lavori è proprio Aleksandra Kollontaj. La data scelta è quella

della rivolta delle donne di Pietrogrado contro lo Zar, avvenuta il 23 febbraio 1917, l'8 marzo del calendario gregoriano. Nel bel mezzo della guerra, stremate dalla fame, esse ebbero il coraggio di chiedere con forza pane e pace. Una giornata che si iscrive a pieno nella storia della rivoluzione russa dello stesso anno in cui, per dirla con le parole di Kollontaj, «le donne russe hanno brandito la torcia della rivoluzione proletaria e hanno dato fuoco alle polveri. La rivoluzione di febbraio stava per cominciare».[1] Nonostante la ben nota Giornata dell'operaia, non si ricollega che di rado la storia dell'8 marzo alla storia della rivoluzione sovietica.

Anche nel 1945 è dal clima che precede la fine della guerra che emerge l'esigenza di emancipazione delle donne. Una Carta della donna, contente richieste di parità di diritti e lavoro, viene approvata a Londra e inviata all'Onu. In Italia nello stesso anno l'Unione donne in Italia, fondata l'anno precedente, celebra la Giornata della donna l'8 marzo. Nell'anno successivo la celebrazione si estese in tutto il territorio italiano e la mimosa come simbolo fece la sua comparsa. Sono gli anni dell'elaborazione faticosa della costituzione italiana, quelli di una nuova presa di coscienza della necessità di esserci e di lottare per i propri diritti. Non per questo era più facile celebrare l'8 marzo: numerosi furono gli scontri con le forze dell'ordine e le denunce ai danni delle donne che volantinavano o si ritrovavano in manifestazioni non autorizzate. Spesso venivano perseguitate e arrestate, con l'accusa di turbare l'ordine pubblico.

Negli anni Settanta con l'entrata in scena dei movimenti femministi la storia dell'8 marzo muta assieme all'irrompere sulla scena politica di movimenti in grado di conquistare diritti fondamentali per le donne. Sono gli anni delle grandi rivendicazioni femministe, da "l'utero è mio e lo gestisco io", alla rivendicazione del diritto all'aborto legale e al divorzio. Sono gli anni delle grandi mobilitazioni, ma anche della rottura di un

1 Marisa Ombra, Tilde Caponazza, *8 marzo Una storia lunga una secolo*, Iacobelli, Roma 2009.

continuum storico. Il movimento operaio, che nella prima parte del secolo aveva ispirato le lotte più significative e le conquiste più importanti, ha subito processi di burocratizzazione che ne minarono la capacità di critica dell'esistente. L'ispirazione venne perciò prima di tutto da un altrove sociale e geografico, dalle lotte degli afroamericani e delle studentesse e degli studenti statunitensi contro la guerra, dai gruppi che cercarono di applicare alla politica la lezione della psicoanalisi, dal marxismo eretico e radicale.

Con il riflusso dei movimenti anche la giornata dell'8 marzo subisce una mutazione: alla lotta si sostituiscono i convegni e gli spettacoli teatrali, ma anche in quei momenti non mancano continui tentativi di riportare la politica e la lotta al centro della celebrazione. Così che l'8 marzo diventa una specie di Giano bifronte: un volto sul mercato e le celebrazioni rituali; un altro sul desiderio di avere un passato di lotta da ricordare perché la memoria dia impulso a nuove lotte.

I movimenti che stanno attraversando il mondo in questo momento hanno però deciso di riprendere il filo di questa storia, immaginando un 8 marzo in cui costruire uno sciopero globale delle donne. Recuperando nel presente il significato di questa scadenza, ritessendo un filo rosso con la storia dei grandi movimenti delle donne, combattendo la rimozione del passato che fa apparire ogni irruzione femminile sulla scena politica uno scaturire improvviso e un'uscita dal silenzio.

Il tentativo è quello di vedere gli aspetti autentici del presente, con uno sguardo rivolto al passato e al futuro. Uno sciopero delle donne è una pratica inedita? Abbiamo dimostrato il contrario. Ma lo è forse in ogni momento in cui si impone sulla scena politica, per la difficoltà dei movimenti del presente a mantenere una memoria storica collettiva.

Le lotte delle donne sono sorprendenti e inaspettate e si innervano all'interno di contraddizioni incomprensibili all'altra metà della società. E spesso incomprensibili alle donne stesse, abituate a pensare con gli schemi mentali e con le coordinate storiche della parte maschile dominante. Sorprende infatti

leggere che uno degli scioperi più riusciti della storia delle donne è avvenuto nel 1991 in Svizzera, con la partecipazione di 500mila donne, seguito da quello islandese del 1975. O ancora ricordiamo lo sciopero delle donne di New York nel 1970.

Una grande novità del 2016 è stato lo sciopero delle donne polacche contro la decisione del governo di approvare una legge restrittiva sul diritto all'aborto. Le donne in Polonia hanno avuto il merito di costringere un governo conservatore e la Chiesa polacca ad arretrare, e di legare al tema della violenza il tentativo di privare le donne di ogni forma di depenalizzazione dell'aborto.

Ed è da qui che si arriva all'inedito sciopero dell'8 marzo 2017. Non solo per l'ambizione di essere uno sciopero mondiale, non legato a un settore specifico del lavoro, né necessariamente al lavoro, ma per la rivendicazione transnazionale di mettere fine alla violenza di genere in quanto strumento di oppressione e sfruttamento su scala mondiale. Uno sciopero per minare i rapporti di potere basati sul genere che permeano la nostra società. «Se la mia vita non vale, mi fermo e non produco», è lo slogan che tradotto in diverse lingue fa il giro del mondo.

Agli scioperi lanciati nel 2016 in Argentina e dalle donne polacche è seguita l'enorme manifestazione delle donne statunitensi contro la destra sessista e omofoba al potere, personificata da Donald Trump. All'interno di questa manifestazione alcuni gruppi femministi hanno lanciato l'idea di uno sciopero nel giorno del suo insediamento: «L'amministrazione Trump promette di tagliare, indebolire, privatizzare o eliminare ogni politica sociale, dalle scuole pubbliche alla Medicare fino all'assistenza sociale. Si aspetta che la famiglia (cioè le donne) riempia i vuoti e raccolga i cocci. Noi non lo faremo. Questo sciopero è un avvertimento. Il nostro lavoro [anche domestico, *n.d.r.*] non può più essere considerato come garantito».[2]

È proprio attraverso lo sciopero che ci si può riappropriare della storia dell'8 marzo e di una pratica che è alle origini del

2 http://bust.com/feminism/18883-the-women-s-march-on-washington-have-released-their-policy-platform-and-it-s-radical-af.html

movimento femminista. E con lo sciopero globale la partita in gioco diventa anche la possibilità di costruire connessioni tra diversi paesi. Assume una dimensione globale non solo a livello geografico, ma anche sui temi: denuncia una ristrutturazione dell'economia mondiale basata sulla finanziarizzazione, il neoliberismo e la messa in concorrenza della forza lavoro a danno delle vite, soprattutto di quelle femminili; aggredisce anche la dimensione di sfruttamento del lavoro domestico e di cura; denuncia la precarietà lavorativa e di vita e rivendica il diritto alla casa; permette di stare dalla parte dei e delle migranti, schierandosi al fianco di coloro che subiscono l'oppressione del razzismo e sottolinea come il lavoro di cura non preso in carico dallo Stato determini lo sfruttamento classista e neocoloniale tra donne, perché spesso il prezzo della nostra libertà viene pagato dalle migranti.

Bloccare la produzione e la riproduzione rende insomma visibile tutto il lavoro invisibile di cui le donne si fanno carico. E permette di costruire relazioni ed intersezioni con soggetti che allo stesso modo subiscono esclusioni e violenze materiali e simboliche, come trans, lesbiche e gay.

Come affermano le donne argentine nel loro appello per lo sciopero internazionale dell'8 marzo 2017: «Rendiamo lo sciopero di donne uno strumento ampio e attuale, capace di essere utile alle lavoratrici e alle disoccupate, a quelle senza stipendio e a quelle che ricevono sussidi, alle lavoratrici autonome e alle studentesse, perché tutte siamo lavoratrici. Noi ci fermiamo. Ci organizziamo contro la ghettizzazione domestica, contro la maternità obbligata e contro la competizione tra donne, tutte forme indotte dal mercato e dal modello di famiglia patriarcale. Ci organizziamo in ogni luogo: nelle case, nelle strade, nei posti di lavoro, nelle scuole, nei negozi, nei quartieri. La forza del nostro movimento sta nelle relazioni che creiamo tra di noi. Noi ci organizziamo per cambiare tutto».[3]

3 https://www.facebook.com/notes/ni-una-menos/llamamiento-al-paro-internacional-de-mujeres-8-de-marzo-2017/588055324718987

Noi vogliamo recuperare la storia del femminismo per interpretare il nostro tempo e puntare su una dimensione internazionale, per ricostruire un nuovo internazionalismo femminista. E come abbiamo fatto per il 26 novembre 2016 con *Non una di meno* facciamo nostri ancora una volta gli slogan delle donne argentine:

Siccome #CiSiamoPerNoi, questo 8 marzo è il primo giorno della nostra vita.

Perché #SiamoMosseDalDesiderio, il 2017 è il tempo della nostra rivoluzione.

Bibliografia

AA. VV., *La Straniera*, «Quaderni Viola» nuova serie n. 2, Alegre, Roma 2009.

AA. VV., *Orgoglio e pregiudizio*, «Quaderni viola» nuova serie n. 3, Alegre, Roma 2010.

AA.VV., *Uguaglianza/differenza. Riflessioni per Anna Rossi-Doria*, L'annale irsifar, atti del seminario per/con Anna-Rossi-Doria del 5 dicembre 2008, organizzato dal Dipartimento di Storia e dalla facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Tor Vergata in collaborazione con la Società delle storiche, Franco Angeli, Milano 2013.

Arruzza C., *Le relazioni pericolose. Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*, Alegre, Roma 2010.

Badia G., *Zetkin. Femminista senza frontiere*, Massari, Bolsena 1994.

Badinter R., *Libres et égaux*, Fayand, Paris 1989.

B. Alex, *La società de/generata. Teoria e pratica anarcoqueer*, Nautilus, Torino 2012.

Baritono R., *Il sentimento della libertà*, La Rosa, Torino 2001.

Bianchini A., *Voce di donna*, Bompiani, Torino 1979.

Bihr A., Pfefferkorn R., *Dictionnaire des inégalité*, Armand Colin, Paris 2014.

Bourdieu P., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998.

Broué P., *Trotsky e la rivoluzione francese*, Centro Studi Pietro Tresso, Foligno, 1991.

Butler J., *Questioni di genere*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Butler J., *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1996.
Butler J., *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
Cavarero A., Restaino F., *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
Cirillo L., *Lettera alle romane*, «Quaderni Viola» prima serie n. 5, Il Dito e la Luna, Milano 2000.
De Beauvoir S., *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961.
De Gouges O., *Ouvres*, présentées par B. Groult, Mercure de France, Paris 1986.
De Lauretis T., *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano 1996.
De Lauretis T., *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.
De Lauretis T., *Pratica d'amore. Percorsi del desiderio perverso*, La Tartaruga, Milano 1997.
De Tocqueville A., *La democrazia in America*, Einaudi, Torino 2006.
Dhavernas M., *Nécessité de la psycanalise?*, in «Futur Antérieur (supplement) Féminisme au présent», L'Harmattan, Paris 1993.
Draper H., *La rivolta di Berkeley. Il movimento studentesco negli Stati Uniti*, Einaudi, Roma 1974.
Duby G., Perrot M., *Storia delle donne in Occidente*, Laterza, Roma-Bari 1990-1992.
Fanon F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1970.
Firestone S., *La dialettica dei sessi*, Guaraldi, Firenze-Rimini 1974.
Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1988.
Friedan B., *La mistica della femminilità*, Edizioni di comunità, Milano 1999.
Goldmann A., *Les Combats des femmes*, Castermann-Giunti, Firenze 1996.
Grosz E., *Jacques Lacan. A feminist introduction*, Routledge, 1980.
Groult B., *Le féminisme au masculin*, editions Denoël/Gonthier, Paris 1977.

Gutierrez K., Kleiser P. B., *Le sovversive*, Cooperativa editoriale Erre Emme, Roma 1995.
Irigaray L., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.
Irigaray L., *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989.
Irigaray L., *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma 1989.
Irigaray L., *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1990.
Kergoat D. et al., *Les infirmiéres et leur coordination*, Editions Lamarre, Paris 1992.
Le Rider J., *Le cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme e de l'antisémitisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1982.
Lonzi C., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Rivolta Femminile, Milano 1974.
Malcolm X, *Ultimi discorsi*, Einaudi, Torino 1968.
Marcuzzo M. C., Rossi-Doria A. (a cura di), *La ricerca delle donne: studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.
Mathiez A., Lefebvre G., *La rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1970.
Millett K., *La politica del sesso*, Bompiani, Milano 1979.
Muraro L., *L'Ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.
Rossi Doria A., *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.
Rossi Doria A. (a cura di), *Il primo femminismo (1791-1834)*, Edizioni Unicolpi, Milano 1993.
Rossi Doria A. (a cura di), *A che punto è la storia delle donne in Italia*, Atti del seminario Annarita Buttafuoco, 15 marzo 2002.
Sardella P., *Jeanne Deroin. Biografia di una femminista del 1848*, Cooperativa Centro Progetti Donna, Milano, 1998.
Sokal A., Bricmont J., *Impostures intellectuelles*, Editions Odile Jacob, Paris 1997.

Taibo II P. I., *Arcangeli*, Il Saggiatore, Milano 1999.
Thalmann R., *Etre femme sous le IIIe Reich*, R. Laffont, Paris 1982.
Villa I., *Libertà e vulnerabilità nel pensiero di Judith Butler*, Tesi di laurea, relatore prof. Marco Geuna, Università di Milano, anno accademico 2014/2015.
Vogel L., *La Salute delle donne nei luoghi di lavoro in Europa*, Edizioni Lavoro, Roma 2006.
Wollstonecraft M., *Mary. Un romanzo. La quasi-autobiografia di una femminista del '700*, Savelli, Roma 1978.